HMod
B5274m

ERNST BERNHEIM:

Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung.

Teil I:

Die Zeitanschauungen:

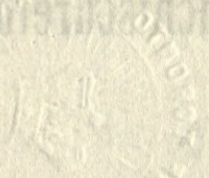
Die Augustinischen Ideen — Antichrist und Friedensfürst — Regnum und Sacerdotium.

267898
20. 5. 32.

Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1918.

A. g. XIII.

HMd



Printed in Germany

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung . . . . . 1—9

Fortdauer mittelalterlicher Zeitanschauungen in der Gegenwart 1. Veränderte moderne Denkweise 3. Ungenügende Kenntnis jener Anschauungen und ihrer technischen Ausdrücke 3. Notwendigkeit und Aufgabe der historischen Interpretation 4. Einseitigkeit sowohl kollektivistischer wie idealphilosophischer Geschichtsauffassung ist zu vermeiden 7.

I. Die Augustinischen Anschauungen.

1. Die Anschauungen des Augustinus selbst . . . 10—50

A.'s praktische Bedeutung für die Geschichtsforschung 10. A.'s Originalität und allgemeine Bedeutung 12. Die beiden Civitates und ihre Abstufungen 17. Die Tugenden und Laster, besonders Humilitas und Superbia 24. Der Begriff der Pax in seinen Abstufungen 29. Der Begriff der Justitia und des Bellum justum 32. Obedientia und Herrschaft 37. Libertas und Servitus 43. Der Imperator felix (rex justus) und der Tyrannus (rex iniquus) 46.

2. Fortpflanzung der Augustinischen Anschauungen . . . . . 50—62

Lücken der Forschung 50. Gregors I. Verhältnis zu Augustinus 52. Indirekte Einflüsse A.'s 55. Pseudo-Cyprian 57. Die Karolingische Renaissance 60. Weitere Forschungen 61.

II. Die eschatologischen Anschauungen.

1. Allgemeines . . . . . 63—70

Quellen der Anschauungen 63. Lücken der Forschung 66. Das tausendjährige Reich Christi (chiliastische und spirituale Auffassung) 67. Aetas aurea und Friedensfürst 68. Aetas ferrea und Antichrist, Historisierung der Begriffe 70.

2. Antichrist und eisernes Zeitalter . . . . . 70—97

Die verschiedenen Begriffe vom Antichrist, Historisierung desselben 70. Der Tyrannus als Antichrist 75. Bezeichnungen des Teufels und des Antichrist 76. Vor- und Kennzeichen der Aetas ferrea und der Endzeit in der Menschenwelt 78, in der Natur 84. Die persönlichen Eigenschaften des Antichrist 92. Das Signum Antichristi 96.

3. Friedensfürst und goldenes Zeitalter . . . . 97—109

Historisierung des Messias 98. Gegensatz des Rex justus zum Rex iniquus (Tyrannus) 101. Kennzeichen

Seite

des Friedensfürsten (rex justus) und der Aetas aurea 103. Bedeutung des Friedewirkens im germanischen und Augustinischen Sinne 103. Bedeutung der Justitia 105. Naturerscheinungen 107. Die persönlichen Eigenschaften des Friedensfürsten 108.

III. Die Anschauungen über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium . . . . . 110—233

Anachronistische Ansichten über Staat und Kirche 110. Die verschiedenen Elemente der Entwickelung 111.

Augustinus' Kirchen- und Staatsbegriff innerhalb der einen Civitas oder Ecclesia Dei 113. Abstufungen des Begriffs der Ecclesia 114.

Der päpstliche Primat in seiner Entwickelung 125. Der Petrusglaube und der lehramtliche Primat 127. Die Potestas jurisdictionis 139. Die Opposition gegen Byzanz 141 (vgl. 163. 197). Verhältnis zum byzantinischen Kaisertum 144. Die Theorie des Papstes Gelasius von der Einheit des Regnums und Sacerdotiums im König-Priestertum Christi 150. Melchisedek 153 (vgl. 117). Vorzüglichkeit des Sacerdotiums 156 (vgl. 190. 193. 207. 210. 214. 224. 227). Pater und Filius 157 (vgl. 174. 193). Abgrenzung der beiden Gewalten 160 (vgl. 181. 184. 230). Politische Entwickelung des Papsttums 161. Gregor I. 162. Der Bilderstreit 167 (vgl. 181). Anfänge des Kirchenstaats, Verbindung mit den Franken 169 (vgl. 172). Die königliche Salbung 172 (vgl. 193). Die Kaiserkrönung 176. Karl des Großen König-Priestertum 177. Germanischer Einschlag 178. Verhältnis zu Ostrom, die Libri Carolini 179. Streit um die Grenzen der beiden Gewalten unter Ludwig dem Frommen 184. Zunehmende Bedeutung der Salbung 186. Strafgewalt des Sacerdotiums über das Regnum 194 (vgl. 229). Nikolaus I., der Primat und die Metropolitanverfassung (vgl. 140), die Pseudo-Isidorischen Dekretalen 195. Abtrennung nationaler Kirchengebiete 198 (vgl. 218). Libertas Romana der Klöster 200 (vgl. 212).

Gregor VII. und seine Augustinische Anschauung von Regnum und Sacerdotium 203. Steigerung des Primats zur Weltherrschaft auf Grund des Augustinischen Gedankens der christlichen Libertas in Verbindung mit dem der päpstlichen Petrusmission 213 (vgl. 223). Oberlehnsherrschaft des Papstes 216. Die Gleichnisse vom Verhältnis des Regnums und Sacerdotiums 225. Die Deutungen der Konstantinischen Schenkung 226.

Letzte Konsequenz der Vorzüglichkeit des Sacerdotiums innerhalb der einen Ecclesia bei Bonifaz VIII. 227. Opposition des Königtums 229. Eintreten des Natur- und Vertragsrechts 231 (vgl. 228. 120). Die Vermittlungspartei 232. Die päpstliche Weltherrschaftsidee kein Produkt der Herrschsucht 232 (vgl. 223. 164. 127). Gefährliche Machtfülle des Systems 233.

Einleitung.

Im Oktober 1914 war in Zeitungsberichten folgendes zu lesen[1]):

Die bulgarische Zeitung „Utro" berichtet, vor zwei Wochen sei in Rußland eine Broschüre verbreitet worden, in der die Behauptung aufgestellt war, der Deutsche Kaiser sei kein gewöhnlicher Mensch, sondern — der „Antichrist", dessen Erscheinen dem Ende aller Dinge vorangehe. Diese Broschüren wurden unentgeltlich in der ganzen russischen Armee verteilt, doch stellte es sich bald heraus, daß die Verfasser sich verspekuliert hatten, wenn sie sich einbildeten, die „Muschiks" würden dadurch zu ganz besonderen Leistungen begeistert werden. Die abergläubischen, russischen Soldaten meinten im Gegenteil, „mit teuflischen Mächten sei nicht zu streiten", und erkalteten in ihrem Eifer. Daraufhin sah sich der Heilige Synod veranlaßt, ein Manifest herauszugeben, in dem bewiesen wurde, „der Deutsche Kaiser sei — ein Mensch wie jeder andere, nicht aber der gefürchtete Antichrist".

Ein uraltes Stück christlicher Weltanschauung tritt uns in diesen Zeilen merkwürdig drastisch entgegen, nicht als eine fernher geholte gelehrte Reminiscenz, sondern als eine unmittelbar lebendige Volksanschauung, die so tief und kräftig erscheint, daß man meint, die Kriegsleidenschaft der Massen dadurch wirksam anstacheln zu können — wie zu einem heiligen Kriege[2]).

1) Z. B. Greifswalder Zeitung Nr. 239 vom 11. Oktober, zweites Blatt.

2) In ähnlichem Sinne schreibt die „British Review" von dem Kriege gegen die Mittelmächte als „dem gigantischen Ringen gegen einen mächtigen Antichrist, der sich erhoben hat, um Europas Frieden zu zerstören; dieser Antichrist muß zuvor zertreten werden, wenn nicht die Worte Freiheit, Menschlichkeit, Zivilisation und Religion wie eitel Spott und Hohn klingen sollen". So mitgeteilt in der Unterhaltungsbeilage Nr. 257 der „Täglichen Rundschau" vom 3. November 1915. — Noch merkwürdiger sind die Titel von englischen Broschüren, die während des Krieges erschienen: „Beweis, daß der Kaiser der Antichrist" und „Ist der Kaiser das Tier aus der Offenbarung?", wie Jul. von Pflugk-Harttung, Die Mittelmächte und der Vierverband, 1916, S. 97 oben anführt. — Je länger der Krieg dauert, umsomehr Derartiges begegnet uns überall auf Seiten unserer Gegner. Die Bücher von F. Zurbonsen, Die Prophezeiungen zum Weltkrieg 1914—1915, Köln 1915, und B. Grabinski, Neuere Mystik, der Weltkrieg im Aberglauben und im Lichte der Prophetie, 2. Aufl. 1916, berühren unser Thema nicht.

Der Antichrist! Lebhaft bewegt erinnert sich der Kundige, daß dies einst der Schlachtruf war, mit dem Fürsten und Völker, mit dem die Massen des deutschen Volkes selbst aufgerufen wurden zum Kampfe gegen das Kaisergeschlecht der Staufer, gegen deren Vorgänger Heinrich IV., gegen spätere Könige und Kaiser, der Schlachtruf, den die Anhänger des Kaisertums den Gegnern zurückgaben, den Luther dem Papsttum entgegenschleuderte. Aber es ist auch der Ruf, mit dem die geeinte Christenheit zum Kampfe wider die Heiden und Ketzer auszog von altersher und immer von neuem, wider die Hunnen, Ungarn, Slaven, Sarrazenen, Mongolen, Türken.

Eine Weltmacht war es in unserer Geschichte, nicht jenes einzelne Wort, so wuchtig bedeutungsvoll es klingt, sondern das ganze tiefgründige religiöse und philosophische System der christlichen Anschauungen, aus denen es hervorgegangen ist, mit denen es in untrennbarem Zusammenhange steht. Die Tragweite dieser Anschauungen beschränkt sich nicht auf die Kämpfe der Völker und der Parteien, sie erstreckt sich vielmehr auf alle Gebiete des öffentlichen wie des privaten Lebens; die Motive der Handelnden und die Urteile der Beobachtenden, also besonders der Geschichtsschreiber, sind davon abhängig. Der größte Teil unserer Geschichte, die Geschichte des Mittelalters und darüber hinaus bleibt im Grunde unverständlich, wenn man diese Anschauungen nicht kennt und nicht zur Interpretation der Überlieferung verwendet.

Freilich, wer sie kennt, wird sagen können, es seien ja nur wohlbekannte Elemente des katholischen Glaubens, wie er von Alters her und auch heute noch ist; und mehr: es seien größtenteils ebenso die Elemente des evangelischen Glaubens; daher beherrsche sie doch jeder gebildete Christ, und es sei selbstverständlich, daß unsere Historiker und Theologen sie zum Verständnis und zur Interpretation der Vergangenheit benutzten. Aber das ist gar nicht der Fall; der Mangel an solcher Bereitschaft ist vielmehr so groß, daß die gelehrtesten und angesehensten Forscher sich elementare Mißverständnisse und irrige Urteile von weitgehender Bedeutung zuschulden kommen lassen. Beispiele dafür werde ich Gelegenheit genug haben, im Laufe meiner Untersuchungen anzuführen. Wie das zu erklären ist, läßt sich nicht leicht feststellen.

Die Ideen und Begriffe, um die es sich handelt, sind stückweise und im allgemeinen bekannt, große Teile sogar noch unmittelbar lebendig. Es lebt, namentlich in weitverbreiteten Sekten, noch die Vorstellung vom Antichrist und die Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter, wie sie die sibyllinischen Prophetien verkündeten; man betet und bittet beim Ausbruch eines Krieges um die Hülfe des Höchsten für den Sieg der gerechten Sache, man dankt dem Herrn für Sieg und Ruhm mit den Worten des Psalmisten und gedenkt dabei der Vorkämpfer Israels im Dienste

Zebaoths gegen dessen Leugner und Feinde; man erinnert sich zuweilen, daß der Geist des neuen Testaments Friede und Wahrheit sei, man spricht von teuflischer Zwietracht und singt die Lieder Luthers wider die Arglist des bösen Feindes. Aber alle diese Vorstellungen, die in dem System des Augustinus zusammengefaßt und vertieft sind zu dem großen Kampfe zwischen dem Gottesreich und dem Teufelsreich, sind in unserer Zeit selbst dem Gläubigsten entfernt nicht so unmittelbar und drastisch gegenwärtig, wie den Menschen der Vorzeit, die jede kleinste und größte Widerwärtigkeit dem Wirken des Teufels und seiner Diener zuschrieben, jedes frohe Ereignis in Natur- und Geisteswelt dem Walten Gottes und seiner Engel. Diese Vorstellungen beherrschen heute nicht die ganze Denkweise der Menschen in Wissenschaft und Politik, wie einst, da jede Erscheinung für genügend erklärt galt, wenn man sie auf Gottes und der Heiligen Gnade oder auf des Teufels Anstiftung zurückführte, nicht wie im Mittelalter, da man das Regiment geistlicher und weltlicher Obrigkeit danach beurteilte, ob man die typischen Kennzeichen des gottgefälligen Fürsten (des imperator felix, des rex und pastor justus) oder des Teufelsfürsten (des rex iniquus, tyrannus) in deren Person und Waltung zu finden meinte.

Unsere Denkweise ist eine wesentlich andere geworden. Wir führen die Erscheinungen zunächst auf psychische und physische Gründe zurück. Es verträgt sich wohl damit die alte religiöse metaphysische Begründung: auch nach dieser wirkt einerseits Gott, wirkt andrerseits der Teufel durch die natürlichen Faktoren, bald die Seelen in ihren tugendhaften Antrieben stärkend, bald sie durch ihre sinnlichen Instinkte verführend. Aber die metaphysische Grundursache liegt heute auch dem streng Gläubigen ferner und genügt ihm nicht ohne weiteres zur Begründung der Tatsachen, während dem Menschen des Mittelalters ein Krieg z. B. genügend erklärt galt, wenn man sagte, „der Teufel habe ihn angestiftet". Und gab man auch gelegentlich besondere Anlässe des Konfliktes an, so doch nur gelegentlich, ohne daß man das Bedürfnis einer besonderen Motivierung hatte, das bei uns in erster Linie steht[1]). Selbst der streng dogmatisch denkende Katholik ist heutigen Tages wohl durchweg soweit von der modernen Denkweise beeinflußt, daß er dieses Bedürfnis empfindet und des metaphysischen Zusammenhanges nicht so unmittelbar gewärtig ist.

Es kommt hinzu, daß die Quellen jener Anschauungen, die Bibel, die Kirchenväter, die Apokalypsekommentare und die

1) Sehr charakteristisch sagt z. B. Wipo, der Geschichtsschreiber Kaiser Konrads II., bei der Erzählung von dessen Wahl, ein Teil der Lothringer sei frondierend vom Wahlort abgezogen „causa junioris Chuononis (des Rivalen Kaiser Konrads), ut fama fuit, immo hoste pacis diabolo instigante".

sibyllinischen Prophetien, heute entfernt nicht so unmittelbar und im Wortlaut bekannt und geläufig sind, wie dereinst, selbst die Bibel nicht. Denn bei der geringen Verbreitung von Buchtexten lernte und behielt man einst die Dinge in viel größerem Umfange und viel intensiver als heute, so daß man die Wendungen und Ausdrücke der Quellen aus dem Gedächtnis zur Verfügung hatte und sich ihrer viel häufiger und gewissermaßen unwillkürlich bediente, namentlich ohne sie etwa als Zitate zu bezeichnen. Allerdings zitierte man auch, und man legte sich sogar Zitatsammlungen an, aber zu bestimmten, enger begrenzten Zwecken.

Kaum braucht daran erinnert zu werden, daß diese theologische Denkweise und Literaturkenntnis sich in der mittelalterlichen Geschichtsschreibung wie in der gesamten Welt der Publizistik bis in die Erlasse der königlichen Kanzleien hinein umsomehr geltend macht, als sich die geistige Bildung in dem größeren Teil des Mittelalters ganz und weiterhin noch vielfach im Besitz des Klerus befand.

Nach alledem sind jene Anschauungen und ihre Äußerungen selbst dem von Hause aus religiös und theologisch Gebildeten unserer Zeit nicht so unmittelbar zugänglich, wie es zu ihrer entsprechenden Erfassung nötig ist. Je ferner ihnen aber der Forscher in seiner religiösen Erziehung und theologischen Bildung steht, je weniger er daher zu ihrem Verständnis mitbringt, umsomehr ist es erforderlich, daß er sich solches Verständnis künstlich aneignet. Dieses Erfordernis wird merkwürdiger Weise von unseren mittelalterlichen Forschern im allgemeinen verkannt, obwohl es sich dabei um eine fundamentale Forderung historischer Methode, die Interpretation der Quellen aus den Zeitanschauungen, handelt, und obwohl die Vernachlässigung derselben von der größten Tragweite ist für das Verständnis der Quellen des Mittelalters im ganzen und im einzelnen bis in den Wortlaut hinein, somit für das Verständnis der Tatsachen im einzelnen und in ihrem ganzen Zusammenhang.

Ich habe das zuerst in meiner Abhandlung „Über den Charakter Otto's von Freising und seiner Werke“ [1]) im Jahre 1885 hinsichtlich des Verständnisses dieser Werke und der Geschichtsanschauung sowie der praktisch politischen Ansichten des Autors eindringlich nachgewiesen. Ich habe dann, weiter ausgreifend, in dem Aufsatz „Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins“ [2]) 1897 gezeigt, welche intensive Bedeutung jene Begriffe einzeln und im Zusammenhang für das zutreffende Verständnis der verschiedensten Autoren und

1) Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 1885 Bd. 6.

2) Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft (jetzt Historische Vierteljahrschrift) Jahrgang 7, 1896/97.

Staatsmänner, namentlich Papst Gregors VII., besitzen, und ich habe da betont, „es handele sich bei der Würdigung des Zusammenhanges der politischen Begriffe mit den philosophischen Grundanschauungen um das Verständnis wesentlicher Stücke des mittelalterlichen Lebens überhaupt". Diese Ansicht hat sich mir bei weiterer Forschung in so umfassendem Maße bestätigt, daß ich sagen zu dürfen meine, es handle sich geradezu um den Schlüssel zum wahren Verständnis des mittelalterlichen Geistes. Hinsichtlich der Beurteilung des Erzbischofs Bruno von Köln habe ich das in dem Aufsatz „Die augustinische Geschichtsanschauung in Ruotger's Biographie des Erzbischofs Bruno von Köln"[1]) 1912 dargelegt, und in einer großen Reihe von Dissertationen haben Schüler von mir den ihnen gegebenen Schlüssel auf verschiedenste Stoffe aus den Zeiten vom 9. bis ins 13. Jahrhundert erfolgreich angewendet. Alle diese Arbeiten haben wenig entgegenkommende Berücksichtigung gefunden, geschweige denn, daß sie zu weiterer Forschung in dem gedachten Sinne angeregt hätten. Es erscheint das umso befremdender, als sich nicht annehmen läßt, diese Dinge seien schwer zu begreifen und in ihrer Bedeutung schwer zu erkennen. Denn selbst mittelmäßig begabte meiner Schüler haben sich ohne Schwierigkeit der leitenden Gedanken bemächtigen und sie anwenden können, ja die meisten haben die allgemeine Tragweite derselben von ihrem begrenzten Thema aus sehr wohl und mit der Begeisterung einer neuen Erkenntnis eingesehen. Ist es die immer noch nicht überwundene Abkehr von allem, was nach philosophischen Spekulationen auch nur von weitem aussieht, die bei den Fachgenossen nachwirkt gegenüber den Vergewaltigungen der Tatsachen durch deduktive Systematik, wie die eines Hegel und anderer? Dann wäre es wirklich an der Zeit, von solcher blinden Scheu zurückzukommen und den philosophischen Gedanken wenigstens da gerecht zu werden, wo sie selber als Tatsachen in Betracht kommen, wo sie wirksame Elemente der Zeitanschauungen sind.

Vielleicht ist jene befremdende Verkennung seitens der Fachgenossen auch dadurch zu erklären, daß die erwähnte methodische Forderung, um die es sich dabei handelt, immer noch nicht ernstlich genug anerkannt und vor allem nicht ernstlich genug praktisch erfüllt wird, nämlich die Interpretation der Quellen aus den Zeitanschauungen überhaupt. Hierüber ist etwas ausführlicher zu reden.

In meinem „Lehrbuch der historischen Methode" habe ich von Anfang an und in den späteren Auflagen immer eingehender dargelegt (im Kapitel 5, das die „Auffassung" behandelt, und darin besonders unter § 1 und § 4), wie unentbehrlich zum wörtlichen und sachlichen Verständnis der Quellen jene Interpretation ist.

---

1) Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte 1912, Band 33, Kanonische Abteilung Band II.

Auf dem Gebiet der Sprache war das von der klassischen Philologie längst und dann auch von der neusprachlichen anerkannt und war dieses Anerkenntnis praktisch betätigt; die Einsicht, daß dies auch für die mittelalterliche Latinität nötig sei, ist noch immer erst im Durchdringen begriffen, und die entsprechende praktische Arbeit erst in den Anfängen. Nur das Übergangsstadium, das zur Entwickelung der romanischen Sprachen führt, hat von den Interessen der Romanisten aus eine eingehende philologische Behandlung gefunden und sich so auf das früheste Mittelalter erstreckt, etwa so weit wie auch der Thesaurus linguae Latinae sein Ziel gesteckt hat. Auf dem Gebiete des späteren Mittelalters sind nur die Fortwirkungen der Antike verfolgt, wie vor allem in Ed. Norden's grundlegendem Werk über „die antike Kunstprosa vom 6. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance", und so auch in den Nachweisen von Entlehnungen aus antiken Schriftstellern gelegentlich der Editionen mittelalterlicher Historiker[1]). Wir brauchen aber ebenso eine vollständige Grammatik und Lexikographie der mittelalterlichen Latinität, wie für die Zeit der Antike und der Übergänge in's Mittelalter, ebenso Spezialarbeiten über den Sprachgebrauch der einzelnen Autoren, die zur Grundlage dafür dienen. Ich habe mich auch hierin nicht mit dem allgemeinen Hinweis begnügt[2]), sondern eine Reihe von solchen Spezialarbeiten angeregt, allerdings auch hier, ohne seitens der Fachgenossen Nachfolge hervorzurufen. Diese Vernachlässigung der Anforderungen methodischer Interpretation rächt sich schon auf diesem rein sprachlichen Gebiet oft merklich genug, besonders da, wo es sich um den Bedeutungswandel der Worte und der damit verbundenen Begriffe handelt[3]), denn dabei kommt der gesamte Anschauungs- und Wissenskreis der Zeit in's Spiel, in dem die Worte und Begriffe stehen, und aus dessen Voraussetzungen sie zu verstehen sind. Daher muß die Interpretation weit und tief über das rein Sprachliche hinausgreifen.

Es ist ja eine der größten Fortschritte moderner Geschichtswissenschaft, daß man sich des Wandels der Anschauungen, der Differenz der Zeiten in dieser Beziehung bewußt geworden ist, daß man nicht mehr in jene groben Anachronismen verfällt, die im Mittelalter und weiterhin so häufig waren. Systematisch begründet ist diese große Erkenntnis ja erst im 19. Jahrhundert, und zwar fast zu ganz derselben Zeit von den entgegengesetzten Polen menschlicher Denkweise aus: im Jahre 1837 erschienen Hegels „Vorlesungen über Geschichtsphilosophie", und im Jahre 1839 erschien der vierte Band von Comte's „Cours de philosophie positive", der im Wesentlichen dessen Geschichtsan-

1) Vgl. mein Lehrbuch S. 287 f.
2) Vgl. mein Lehrbuch S. 285 f und 590.
3) Ebenda S. 577 ff.

schauung darlegt. Bei Hegel ist es ja die Idee des Seins, ist es der Weltgeist selbst, woraus die verschiedenen Volksgeister in einheitlich fortschreitender Entwickelung abgeleitet werden, so daß in jedem Kulturvolk ein eigener Volksgeist als Teil-Idee in all' dessen Betätigungen und Zuständen zum Ausdruck kommt. Bei Comte sind es die Faktoren des „Milieu's", aus deren Zusammen- und Wechselwirken sich ein Wandel der Denkart im Fortgange der Kultur ergibt, der alle Betätigungen und Zustände bestimmt, so daß jedes Zeitalter eine eigenartige solidarische Einheitlichkeit aufweist. Hier, wie dort bei Hegel, trotz des entgegengesetzten Ausgangspunktes und aller dadurch bedingten Verschiedenheiten, dieselbe ungemein wirksame Konzeption: „jeder ist ein Kind seiner Zeit," wie Hegel es ausdrückt, oder, wie Comte sagt, „bei allen Individuen einer Zeit findet sich eine gemeinsame Physiognomie".

Die Bedeutung der Zeitanschauungen für die historische Erkenntnis ist damit unverlierbar begründet worden, und es ergibt sich daraus die methodische Forderung, den Einzelnen und das Einzelne nicht anders als im Zusammenhang und auf Grund des Zeitgeistes, der Denkweise der betreffenden Zeit aufzufassen; so auch die Geschichtsquellen.

Aber wie gewöhnlich das Licht von den Höhen der Prinzipien und Systeme nur langsam in die Ebenen der praktischen Anwendung dringt, so auch in diesem Falle. Am meisten praktische Wirkung hat bei uns in Deutschland lange Zeit Hegel nebst seinen Geistesnachfolgern gehabt. Comte ist bei uns lange Zeit unbekannt geblieben, er war es noch, als ich 1880 in meiner Schrift „Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie" und 1889 in meinem „Lehrbuch der historischen Methode" auf seine Bedeutung für die Geschichtsanschauung hinwies. Viel früher und eindringlicher hat er in Frankreich und England Aufnahme gefunden, und von da aus — ich erinnere an Henri Taine und an Thomas Buckle, sowie an die neueren Soziologen — sind seine Gedanken zuerst zu uns gedrungen. Jetzt, da allmählich auch bei uns der Positivismus näher bekannt geworden ist, ringen unter unseren Fachhistorikern jene beiden Grundrichtungen um die Herrschaft, die sich aus den verschiedenen Ausgangspunkten der beiden philosophischen Systeme ergeben, wie hier nicht näher auseinandergesetzt werden kann[1]). Es ist wohl als symptomatisch anzusehen, daß noch erst unlängst (1912) zwei Werke hervorragender Historiker bei uns erschienen sind, die je in ihren Vorreden jene beiden entgegengesetzten Standpunkte mit ausgeprägt schroffer Einseitigkeit vertreten: Dietrich Schäfer's Deutsche Geschichte und Julius Beloch's Griechische Geschichte Band I

1) In meinem Lehrbuch besonders Kap. 5 § 5, und vorher 1880 in der Schrift „Geschichtsforschung und Geschichtsphilosophie" findet man das dargelegt.

in der zweiten Auflage, freilich ohne daß wenigstens der letztere, wie es scheint, sich der großen geschichtsphilosophischen Bewegung, aus der seine Ansichten hervorgegangen sind, ganz bewußt ist[1]). Und doch habe ich schon in meinen vorher angeführten Schriften, also schon 1880, scharf herausgestellt, welche Einseitigkeiten der praktischen Geschichtsanschauung sich aus den Systemen der Idealphilosophie einerseits und des Positivismus andrerseits ergeben, und daß sie durch eine beide überhöhende Grundanschauung überwunden werden müssen, die im Stande ist, die wertvollen Elemente beider aufzunehmen und zu verwerten. Ich bezeichnete damals[2]) jene Einseitigkeiten zusammenfassend so: Jene erstere, welche von dem Verhältnis des Einzelnen zur Idee der Gesamtheit ausging und — füge ich hier der Deutlichkeit wegen hinzu: — in den führenden Persönlichkeiten die ausgeprägteste und wirksamste Vertretung der Gesamtidee bzw. der Teilidee des Volksgeistes erblickte, unterschätzte bis zur Vernachlässigung die nicht staatlichen Betätigungen der Menschen in deren historischer Bedeutung, dagegen sah sie in dem modernen Staat und seiner Entwicklung den Inbegriff der Geschichte. Die letztere (der Positivismus), da sie wesentlich nur die Entwicklung der Masse vor Augen hatte, vernachlässigte die ganze Sphäre des Individuellen, namentlich den Staat und die politischen Vorgänge, dagegen sah sie in der intellektuellen Gesamtentwicklung der Gesellschaft den einzigen Inhalt der Geschichte. Welche schneidenden Gegensätze! Dort die einseitigste, fast mystische Verherrlichung des Staatslebens, hier die gründlichste Verachtung desselben; dort die Erhebung der politischen Geschichte, hier die der Kulturgeschichte zum einzig würdigen Gegenstand historischer Forschung! Und, wie ich in meinem Lehrbuch eingehender dargelegt habe[3]), dort die einseitige Bewertung der führenden Einzelpersönlichkeit, hier die meist noch einseitigere Entwertung derselben zu Gunsten der Massenwirkungen!

Es ist eine merkwürdige Eigenheit der Wissenschaftsgeschichte, daß solche prinzipiellen Einseitigkeiten sich meist erst ganz auswirken, gewissermaßen erst ganz austoben zu müssen scheinen, ehe man zu einer mittleren Linie ausgeglichener Anschauungen einlenkt. Oder vielmehr ist es eine Eigenheit der Entwicklungsvorgänge überhaupt, wie sie Hegel durch die Phasen der Thesis, Antithesis und endlichen Synthesis tiefgreifend gekennzeichnet hat. Gewiß beruht diese Art der Entwickelung durch Gegensätze hindurch auf allgemeiner psychischer Grundlage der Menschennatur, aber die Wissenschaft sollte sich von solchen natürlichen Instinkten der Kontrastwirkungen emanzipieren

1) Vgl. W. Beyer, Die Bedeutung der Persönlichkeit in der Geschichte, mit Hinblick auf Julius Belochs Einleitung zur griechischen Geschichte in der 2. Auflage, Diss. Greifswald 1914.

2) Geschichtstorschung und Geschichtsphilosophie 1880, S. 81.

3) In der 5./6. Auflage S. 668 ff.

können kraft der objektiven Einsicht, die ihre Aufgabe ist, und es dünkt mich ein Zeichen gewissermaßen noch jugendlicher Unreife, wenn sie es nicht vermag. Man kann einwenden: es scheine unvermeidlich, daß eine neue Anschauung, die gegen eine ältere aufkommt, sich mit voller Energie geltend macht und ihre Folgerungen entwickelt; es würden so erst die bisher vernachlässigten Gesichtspunkte und Tatsachen nachhaltig ans Licht gestellt und in die Forschung aufgenommen. Allein ist es nötig, dabei die alten Gesichtspunkte und Tatsachen völlig über den Haufen zu werfen und ihre Einseitigkeit durch die entgegengesetzte Einseitigkeit zu ersetzen? Braucht in unserem Falle der Positivist zu sagen: nur die Masse hat in der Geschichte etwas zu bedeuten, die Persönlichkeit bedeutet nichts, nur die Kulturgeschichte hat wissenschaftlichen Wert, die politische hat keinen? Kann er sich nicht begnügen, zu sagen: bisher sind diese Momente einseitig vernachlässigt worden, sie müssen auch genügend berücksichtigt werden (wie Condorcet, der Vater des Positivismus, es einsichtig gesagt hat), und kann man nicht darauf ausgehen, die bisherige Erkenntnis auf dem neuen Wege zu bereichern, anstatt sie in Bausch und Bogen zu verwerfen, ihr blindlings jede Gültigkeit abzusprechen und in entgegengesetzter Richtung irre zu gehen? Man mag das mit einer gewissen Gutmütigkeit rechtfertigen: es sei natürlich und verzeihlich, die eigenen neu gewonnenen Einsichten und deren Bedeutung in schöpferischem Eifer zu überschätzen und rücksichtslos für sie einzutreten; aber solche Rechtfertigung, selbst wenn man sie gelten läßt, reicht doch durchaus nicht hin, um eine subjektive Maßlosigkeit zu entschuldigen, die sich wissenschaftlicher Selbstzucht ganz entschlägt. Was leidenschaftliche Einseitigkeit durch ihre energische Arbeit der Wissenschaft nützt, wird oft genug aufgewogen durch den Schaden, den der gleichmäßige Fortschritt der Erkenntnis dadurch erleidet. Mag es menschlich natürlich genug sein, sich von Kontrastwirkungen beherrschen zu lassen, dem Geiste der Wissenschaft entspricht es nicht.

Es schien mir nicht überflüssig, meinen Standpunkt in dieser großen Prinzipienfrage klarzulegen, damit es nicht mißverstanden werden könne, wenn ich in diesem Buche für die genügende Bewertung der allgemeinen Zeitanschauungen eintrete, mißverstanden in dem Sinne, als ob ich kollektivistischer, positivistischer Anschauung das Wort redete. Es fällt mir nicht ein, die Persönlichkeiten gewissermaßen zu Hampelmännern des Zeitgeistes, des Milieu's, der Masse machen zu wollen. Aber das, was sie mit den Anschauungen ihrer Zeit, ihrer Mitwelt gemein haben, soll nicht als etwas rein Persönliches verkannt, sondern in dem Zusammenhange, in dem es steht, erkannt und bewertet werden. Nur so kann man schließlich einsehen, was dem Individuum überkommen ist, und was es daraus gemacht, was es aus dem Eigenen hinzugetan hat.

I. Die Augustinischen Anschauungen.

1. Die Anschauungen des Augustinus selbst.

Trotz der vielen und großenteils vortrefflichen Schriften, die über die Philosophie des großen Kirchenvaters und besonders auch über seine Geschichtsphilosophie geschrieben sind, hat man gerade diejenigen Momente am wenigsten beachtet und gewürdigt, die für die praktische Geschichtsanschauung des christlichen Kulturkreises, für Politik und Historiographie, am wirksamsten geworden sind.

Die umfassendste Zusammenstellung der Literatur findet sich neuerdings bei Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 3, vierte Auflage 1910, Seite 60f. Dazu neuerdings außer weiterhin, auch im Abschnitt „Regnum und Sacerdotium" Angeführtem, E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (Historische Bibliothek herausg. von der Redaktion der Hist. Zeitschrift, Band 36) 1915, der aber über dem sehr berechtigten Streben, das einseitige Zurückprojiciren späterer Entwicklungen in den Augustinus abzulehnen, viel zu weit geht und die tatsächlichen starken Einflüsse Augustinischer Grundanschauungen auf die Entwicklung unterschätzt, z. T. übersieht, namentlich u. a. auch die Einflüsse auf Gregor I. und durch diesen weiter, vgl. bei mir Abschnitt I 2.

Mir scheint, daß Troeltsch sich zu sehr von dem Buche der beiden Carlyle (A History of mediaeval political theory in the West by R. W. Carlyle und A. J. Carlyle, 2 Bände, Edinburgh and London 1903 und 1909) hat beeinflussen lassen, worin sie, von den Staatstheorien des Altertums ausgehend, deren Einflüsse besonders verfolgen und den christlichen Ideen nicht entsprechend gerecht werden, namentlich den Augustinischen nicht. Augustins Ansicht vom Staate ist dort völlig verkannt: R. W. Carlyle behauptet S. 166, daß Augustin Cicero's Definition der respublica aufgenommen habe „but with the elements of law and justice left out", und angesichts der Äußerung Augustin's „remota justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia" usw. meint er S. 167: „here at least St. Augustine expresses himself in the terms of Cicero's conception of the State", kommt aber S 221 definitiv darauf zurück „that St. Augustine actually omits the characteristic of justice from his definition of the State". Man kann die Dinge kaum gründlicher mißverstehen; wir werden hier weiterhin sehen, wie ausdrücklich Augustin sich gegen Cicero kehrt, und welche zentrale Rolle die „justitia" in seinem Staatsbegriff spielt; die christliche Bedeutung der justitia im Unterschiede von dem engeren antiken Begriff des Wortes hat Carlyle hier und überhaupt (vgl. auch S. 172, Bd. 2 S. 9)

ganz verkannt, entsprechend die Bedeutung des rex justus und injustus oder tyrannus (S. 220, 223), von den Augustinischen Grundbegriffen wie superbia, pax, ecclesia u. a. ist überhaupt nicht die Rede. Es ist seltsam genug, daß Troeltsch unter diesen Umständen sagen kann, meine Abhandlung über die Augustinischen Begriffe und ihre Wirkung im Mittelalter (s. S. 4) sei durch das Werk der Carlyle „überholt". Begreiflich ist aber, daß, wenn man jene Begriffe teils so mißversteht, teils ignoriert, man ihre Wirkung weiterhin, namentlich schon auf Gregor I., nicht bemerken kann und zu dem Urteil kommen muß, das Carlyle S. 221 äußert: St. Augustine's definition of the State does not seem to have exercised any considerable influence in the Middle Ages! Man kann somit sagen, daß das Werk für Augustinische Forschung positiv kaum in Betracht kommt; es bietet, wie gesagt, anderes; darüber in unserem Abschnitt „Regnum und Sacerdotium". — Auch F. Offergelt, Die Staatslehre des Hl. Augustinus, Bonn 1914, schließt sich der Auffassung Carlyle's vom Verhältnis Augustins zu der Staatsdefinition Ciceros S. 21 ff. an und verkennt trotz einiger zutreffender Anläufe (Unterscheidung von justitia vera und rationalis u. a.) die Relativität von Augustins Grundbegriffen, so daß er einander ausschließende Gegensätze statuiert (s. besonders S. 55), wo es sich um Abstufungen handelt. Überhaupt geht er, ungeachtet seiner Erklärung in der Einleitung, auf die allgemeinen Grundanschauungen nicht entsprechend ein, ähnlich wie Troeltsch, und verkennt deren maßgebende systematische Bedeutung für die abgeleiteten Begriffe.

Selbst ein Forscher, wie Friedrich Hurter, der sich in seiner Geschichte des Papstes Innocenz III. so eifrig in die Gedankenwelt dieses großen Geistes vertieft hat, ist blind geblieben für deren enge Zusammenhänge mit den charakteristischen Gedanken Augustins und daher blind für das unmittelbare Verständnis der Motive seines Helden. Man lese die Darlegung, die Hurter von den Grundanschauungen des Papstes auf Seite 695 ff. des 2. Bandes gibt, und vergleiche damit die Darlegung von Johannes Fiebach in seiner Dissertation „Die Augustinischen Anschauungen Papst Innocenz' III. als Grundlage für die Beurteilung seiner Stellung zum deutschen Thronstreit" (Greifswald 1914)! Aber noch seltsamer erscheint es, daß solche Blindheit bei unseren Historikern meist[1]) unvermindert andauert, obwohl nun längst, wie in der Einleitung erwähnt, nachgewiesen ist, daß und wie man die Augen öffnen muß.

Es kann sich in der folgenden Darlegung nicht darum handeln, das System des Augustinus im ganzen darzustellen, Allbekanntes zu wiederholen. Vielmehr handelt es sich darum, die Stücke herauszustellen, die für die praktische Anwendung in Politik und Geschichte besonders wirksam geworden sind; und nur soweit soll das Systematische herangezogen werden, wie es nötig ist um zu zeigen, welche Tragweite die einzelnen Begriffe und Wendungen im Zusammenhange der systematischen

1) Nur einzelne katholische Gelehrte haben neuerdings diese Dinge zu berücksichtigen angefangen, was bezeichnend genug im Sinne entgegenkommenden Verständnisses (vgl. oben S. 4) ist.

Gedanken haben, wie tief ihre Wurzeln in den Boden der Welt- und Geschichtsauffassung hinunterreichen. Gerade dies ist so nötig, um der oberflächlichen und irrigen Deutung entgegenzutreten, der sie ausgesetzt sind, wenn man sich mit dem Wortsinn des lateinischen Lexikons zufrieden gibt.

Am wirksamsten und einheitlichsten hat Augustinus die Gedanken, die wir zu erörtern haben, in seinem Werke De civitate Dei ausgesprochen. Otto Seeck[1]) will im Gedankeninhalt dieses Werkes nur „ein gestaltloses Durcheinander" sehen und meint: „Alle Überlieferungen, deren ganz verschiedener Einwirkung Augustin im Laufe seiner Entwickelung unterlegen ist, fließen hier zusammen, ohne ausgeglichen und zur Einheit verarbeitet zu sein", ja er wirft die Frage auf (a. a. O. S. 29): „wie ein so flaches und unselbständiges Buch eine so tiefe Wirkung auf das ganze Mittelalter und selbst noch darüber hinaus ausüben konnte." Dieses Urteil steht im inneren Zusammenhang mit Seeck's ganzer Ansicht von jener Zeit und zum Teil vom Christentum überhaupt: „eine Zeit, die durch Ausrottung der Besten so herabgekommen ist, wie das vierte Jahrhundert, kann Genies nicht mehr hervorbringen, und auch Augustin ist keines gewesen" (S. 21). Eine Auseinandersetzung mit der Gesamtansicht, die diesem Urteil zu Grunde liegt, kann nicht Aufgabe im Rahmen unserer Erwägungen sein. Aber das Urteil über den inneren Wert des Augustinischen Werkes können wir nicht gelten lassen. Man muß m. E. allgemein eine Art von Genialität und genialer Leistung anerkennen, die nicht wesentlich in der Hervorbringung ganz neuer, durchaus selbständiger Gedanken besteht, sondern in der Beherrschung und Zusammenfassung vorhandener Elemente so, daß sie in dem Zusammenhange, in dem sie nun auftreten, und durch diesen Zusammenhang etwas Neues, neu Bedeutendes und Wirksames bieten. Diese Art der Genialität ist m. E. dem Manne und seinem Werke ganz entschieden nicht abzusprechen. Mögen auch Widersprüche oder Unzulänglichkeiten bei ihm nachzuweisen sein, er hat keineswegs nur „die Schätze der Überlieferungen in seinem Gedächtnis aufgehäuft" (Seeck, S. 20) und sie zu einem „gestaltlosen Durcheinander" aneinandergereiht, sondern er hat sie für eine einheitliche systematisch durchdachte Anschauung verwertet, er hat die vorgefundenen Überlieferungen vielfach umgewertet und bedeutungsvoll vertieft. Die folgenden Darlegungen sollen das erweisen. Doch möchte ich gleich hier auf ein gewichtiges Beispiel hinweisen, auch deshalb, weil man nicht selten der Meinung begegnet, wenn man auf die spezifische Augustinische Bedeutung von Begriffen wie pax, justitia, superbia in der mittelalterlichen Literatur hinweist, das stünde ja alles schon so in der Bibel. Gewiß, das steht schon in der Bibel,

1) Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Bd. 6 Abt. 2, S. 22. Der Band erscheint demnächst.

und anderes, was Augustinus bearbeitet hat, steht schon anderswo. Aber was hat er daraus gemacht! Z. B. aus dem Friedensworte des Evangeliums! Die unbestimmte Vorstellung einer ewigen glückseligen Ruhe im Jenseits und eines Abglanzes davon in dem irdischen Dasein hat Augustinus zum scharf defininierten Kernbegriff einer umfassenden und zugleich in alle Einzelheiten eingehenden Weltauffassung gemacht, die eine bestimmte Staats-, Gesellschafts-, Geschichtslehre in sich einschließt, einen Kernbegriff, zu dessen zutreffender Bezeichnung unser Wort „Frieden" weder nach Umfang noch Inhalt genügt, so daß wir zu einem Worte wie „Harmonie" greifen müssen[1]). Wohl werden wir dabei an griechische Philosophie erinnert. Aber dem einheitlichen Weltgedanken dieser Philosophie fehlt die eigenartige christliche Friedensidee mit ihrem warmen Grunde persönlichen Erlebens und hingebender Gottesliebe, während andrerseits die Friedensidee des Evangeliums nichts Systematisches an sich hat. Ganz Entsprechendes ergibt sich bei der eingehenden Betrachtung der anderen genannten Begriffe[2]) und überall im System der Civitas Dei: die Begriffsinhalte und -Werte dort der christlichen hier der antiken Welt werden durcheinander erweitert, vertieft, umgewertet, und zwar in der verschiedensten Weise, so daß bald die antiken, bald die christlichen Begriffe eine solche neue Bedeutung gewinnen. Sehen wir einmal den christlichen Friedensbegriff zu dem der harmonischen Weltordnung antiker Philosophie ausgebildet, so wird ein anderes Mal der antike Begriff der „Justitia" umgewertet mit Hülfe des biblischen Begriffes der „Gottgerechtigkeit", und zwar hier mit ausdrücklicher Kritik, wie ich nachher darlegen werde. Das eine wie das andere Mal ist es aber weder der biblische noch der antike Begriff, der bei dieser Arbeit herauskommt, sondern ein neuer, der sich weder mit jenem noch mit diesem deckt. Ich glaube nicht, daß einer solchen Gedankenarbeit Selbständigkeit, originale Schöpferkraft abzusprechen ist.

Aber es ist noch ein wesentliches Moment geltend zu machen. Der Wurf dieses Werkes an sich ist m. E. eine von Grund aus geniale Leistung. Wie bekannt, sind die Bücher vom Gottesstaate eine Apologie gegen die lauten Anklagen der heidnischen Kreise und mancher Scheinchristen, welche die Eroberung Roms durch Alarich, das ganze Elend Italiens und des Reiches dem Abfall des Staates von den alten Göttern Schuld gaben[3]). Diese Apologie veranlaßte Augustinus, die Grundlagen christlichen Staats- und Gemeinschaftswesens im Unterschied vom heidnisch-antiken darzulegen. Er schuf so die erste Staats- und Gesell-

1) Dies ist weiterhin in diesem Abschnitt und in dem über den Begriff „Pax" näher dargelegt.

2) Siehe diese hier weiterhin.

3) Siehe De civitate Dei liber I, cap. 1.

schaftslehre der modernen Welt und im Zusammenhange damit die erste ausgeführte Geschichtsphilosophie. Der Kampf zwischen Heidentum und Christentum vertiefte sich ihm zum Kampfe der Teufelsmacht gegen die Gottesmacht in der ganzen Schöpfung, in der äußeren Umwelt wie in der Menschenwelt, in allen Gemeinschaften wie im Herzen des Einzelnen. Und das war nicht eine äußerliche Zusammenklitterung alter und neuer Überlieferungen, ein Resultat der Kenntnis jener verschiedener Systeme, die Augustin sich gedächtnismäßig angeeignet hätte, sondern ein Resultat eigensten Erlebens. Denn wie man auch die innerste Persönlichkeit des Mannes beurteilen möge, es wird jedenfalls nicht in Abrede gestellt werden können, daß er die Gegensätze eines heidnisch-weltlichen Sinneslebens und eines christlich-entsagenden Geisteslebens in stürmischen äußeren und inneren Kämpfen selbst erfahren und durchgemacht hat. Das bleibt bestehen, wenn man auch, wie Seeck (S. 16), die Darstellung seiner Bekehrung für „durch und durch rhetorisch“ und seine Beweggründe für stark egoistisch halten will. Den Dualismus, auf dem sein Werk sich aufbaut, hat er jedenfalls selbst erlebt und hat ihn überwunden, wie er ihn in seinem Werke überwindet. So hat er das große Problem seiner Zeit auf Grund eigenen Erlebens ergriffen und in den Grenzen der Möglichkeiten seiner Zeit gelöst. Wenn etwas, so bedeutet das eine geniale Leistung. Und wie stets eine solche Leistung, reicht sie über ihre Zeit hinaus, nicht nur in ihrer besonderen dogmatischen Form und Gestalt, sondern auch in dem allgemein Menschlichen, das sie enthält, weil ja die großen psychischen Dispositionen des Menschenwesens zu allen Zeiten bestehen bleiben. Immer und überall zeigt doch das Menschenwesen jenen Dualismus sich bekämpfender Gegensätze, und es scheiden sich die Menschen nach den zwei Richtungen, die Augustinus typisch darstellt, die Einen, die den Genuß der äußeren Lebensgüter für das Erstrebenswerte, für den Selbstzweck des Daseins halten, die Anderen, die in der Hingebung an einen idealen Lebensberuf ihre Befriedigung suchen, jenen Dualismus, den Schiller in den bekannten Worten seiner „Resignation“ gekennzeichnet hat:

Zwei Blumen blühen für den weisen Finder,
Sie heißen Hoffnung und Genuß;
Wer dieser Blumen eine brach, begehre
Die and're Schwester nicht:
Genieße, wer nicht glauben kann! Die Lehre
Ist ewig wie die Welt. Wer glauben kann, entbehre!

Der Einzelne nicht nur hat dieses Problem für sich zu lösen; von da aus ist es stets wieder in die Sphäre eines allgemeinen Problems, in die Sphäre der Metaphysik erhoben oder von da aus behandelt worden; in den verschiedensten Systemen ist der Gegensatz von Gott und Welt, Geist und Materie, Kraft und

Stoff, Energie und Molekül oder wie er sonst genannt wird, formuliert und seine Überwindung versucht bis auf den heutigen Tag.

Auf solcher tiefen psychologischen und daher gemeingültigen Grundlage beruht unabhängig von allem Konfessionellen der bleibende Wert des Augustinischen Werkes, und nicht zum Wenigsten verdankt es dieser Grundlage seine unvergleichliche Wirkung, die Anziehungskraft auf die größten Geister der späteren Jahrhunderte vom Papst Gregor dem Großen an. Ich komme weiterhin noch darauf zurück.

Augustinus hat gegenüber dem Grundgedanken orientalisch gerichteter Sekten, daß von Uranfang und selbständig eine Macht der Finsternis und eine Macht des Lichtes bestehe, den neuplatonisch gerichteten Grundgedanken des Christentums energisch geltend gemacht und durchgeführt, daß uranfänglich und immerdar nur eine Gottesmacht bestehe, von der sich die teuflische durch Zulassung Gottes nur zeitweilig losgesagt und in einen Kampf gestürzt hat, der letzten Endes ihre ewige Niederlage herbeiführt. Die Schöpfung, die irdische Welt, ist nicht ein Werk der Finsternis, sondern ein Werk Gottes und fällt nur durch eigene Schuld dem Wirken des Teufels anheim soweit Gott es zuläßt. Warum Gott dies zuläßt, diese Grundfrage nach der Entstehung des Unvollkommenen, Bösen, Sündigen in der Welt, hat Augustinus trotz einiger Erklärungsversuche, besonders für die praktischen Gebiete, die wir weiterhin berühren, nicht anders zu beantworten vermocht als durch den Hinweis auf Gottes unerforschlichen Ratschluß[1]), und wer hätte sie je anders beantwortet! Selbst außerhalb des Bereiches aller spiritualistischen Anschauung, selbst im Bereich des modernen materialistischen Monismus ist es ja nicht gelungen, diese Grundfrage zu lösen. Der Monismus täuscht sich über diese Tatsache hinweg, indem er die Prozesse der Entstehung unvollkommener, unangepaßter nicht lebensdauernder Formen und deren Beseitigung zu Gunsten angepaßter verfolgt und darlegt, während er auf die Frage, woher und wieso es überhaupt solche Formen gibt, aus welchem Kausalgrunde diese Umwege zur Hervorbringung angepaßter Erscheinungen herrühren, ganz bei Seite schiebt oder mit der Antwort abfindet, die Natur, exakter gesagt die physo-chemische Wechselwirkung der Moleküle, bringe eben wahllos die ganze Fülle mechanisch möglicher Formen hervor. Das ist ebensowenig eine Erklärung, wie die eines Augustinus oder irgend eines anderen philosophischen Denkers. Man hat also keinen Grund, der Weltanschauung Augustin's dies als besonderen Mangel vorzuwerfen und sie von da aus gering zu schätzen, die Bedeutung zu verkennen, die seine Darlegungen von der Macht und Art des Unvollkommenen, Bösen in der Welt im Kampfe mit dem Vollkommenen, Guten haben oder gehabt haben. Mit demselben Rechte könnte man den Darlegungen Darwin's

1) Siehe z. B. De civ. Dei XIV 27 ex.: „maluit" Deus; ibid. II 23 ex.

vom Kampfe um's Dasein und dessen Prozessen die Bedeutung absprechen, weil damit keine Antwort auf jene Grundfrage gegeben wird. Man beachte scharf, was ich mit dieser Parallele sagen will und was ich nicht sagen will: Selbstverständlich liegt die Bedeutung der beiden Darlegungen auf verschiedenen Gebieten: hier auf dem physischen, dort auf dem psychologischen; die Parallele soll nur die Forderung klarstellen, daß man diese und jene Bedeutung nicht wegen des Mangels zureichender metaphysischer Begründung verkennen dürfe. Es bleibt hier wie dort das große „Ignoramus", wie es nun auch ausgedrückt und bekannt oder möglichst umgangen werden mag.

Über psychologische Motivierung geht Augustinus in seiner Welterklärung nicht hinaus — wie die Monisten nicht über mechanische. Es hat Gott eben gefallen, die Welt in der Mannigfaltigkeit ihrer Formen so zu schaffen, wie sie ist; er hat den Engeln und den Menschen die Möglichkeit[1]) gegeben, von ihm, von dem wahren höchsten Guten aus Eigenwillen abzufallen. Einer der Engel, Lucifer, hat dies mit einigen Genossen getan, hat etwas für sich sein wollen, hat sich in Eigenliebe (amor sui) der Liebe zu Gott (amor Dei), entschlagen[2]), in hochmütiger Ueberhebung (Superbia) der demütigen Hingebung an Gott (Justitia) entsagt[3]). Worin und ob dieser Abfall sich tatsächlich geäußert habe, wird m. W. nirgends gesagt; die Gesinnung ist schon entscheidend. Superbia, das ist die summarische Bezeichnung der Ur- und Grundsünde, die nicht erst Gregor der Große als solche dahingestellt und zum Ausgangspunkt aller Laster gemacht hat, sondern schon Augustinus[4]), zwar in Anknüpfung an die Bibelworte Sirach 10, 14 f.: Initium superbiae hominis apostatare a Deo, quoniam ab eo, qui fecit illum, recessit cor ejus, quoniam initium omnis peccati est superbia, und Hiob 4, 14: Superbiam numquam in tuo sensu ant in tuo verbo dominari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio, und in Anknüpfung an die Bedeutung, die auch sonst der Superbia in der Bibel gegeben wird, aber hier, wie durchweg, in organischer Verbindung mit seinem Gedankensystem, so daß mehr daraus wird als dort: Nicht eins sein wollen mit Gott, sich nicht seinem Willen und Sein in unbedingter Liebe hingeben und unterordnen,

---

1) „Potestatem" sagt Augustin l. c. XIV 27 ex.

2) Ibid. XII 6 in.: ab illo, qui summe est, aversi ad se ipsos conversi sunt (scil. mali angeli).

3) Über diese Bedeutung des Begriffs Justitia wird s. l. weiterhin eingehend gehandelt; hier nur die Stelle in bezug auf den Teufel, De civ. Dei XI cap. 13: Ex quo creatus est (scil. diabolus), justitiam recusavit, quam nisi pia Deoque subdita voluntas habere non possit.

4) Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick zu werfen auf De civ. Dei XIV cap. 3 gegen Ende und weiterhin auf meine Ausführung im Abschnitt „Superbia". Es ist eine literarische Legende, daß Gregor I. der Schöpfer dieses systematischen Gedankens sei.

und damit die unmittelbare Folge als Strafe auf sich laden, den Verlust der Einheit mit Gott und der ganzen Schöpfung (Pax Dei), getrennt von der Wirkung seiner Liebe, preisgegeben den Wirkungen der Eigenliebe, der Invidia, Inobedientia, Falsitas[1]). So hat sich der Engel des Lichts zum Engel der Finsternis, Lucifer zum Satanas gewandelt, ist mit seinen Genossen, den bösen Engeln oder Dämonen, die er nun tyrannisch beherrscht[2]), aus dem Himmel in den Abgrund gestürzt, zum Anstifter und Inbegriff aller Sünde im Widerstreit mit dem Guten geworden[3]). So war die Gemeinschaft der bösen Engel von der der heiligen im Himmel getrennt, die beiden Civitates waren überirdisch erstanden und sollten nun auch auf Erden ihr Gegenbild finden.

Denn neidvoll sah der Teufel die Menschen im Paradiese gottergeben leben, sah sie aufrecht, während er selbst gefallen war[4]), und verführte sie zum Ungehorsam gegen Gott, derselben Sünde, die ihn gestürzt, dem Eigenwillen, der Ueberhebung[5]); und damit war der Menschenwille, in der Wurzel ergriffen, jeder Sünde des Geistes und Fleisches zugänglich geworden[6]), dem Teufel ähnlich.

Hier möchte ich gleich darauf hinweisen, wie schwer die Fachgenossen irren, wenn sie meinen, diese abstrakten Dinge gingen sie als Historiker nichts an. Der eben dargelegte Gedankengang gibt vielmehr einen wichtigen Schlüssel zur mittelalterlichen Quellenkritik, wenn man sowohl diese Quellen wie jenen Gedankengang genügend kennt, um sie in Beziehung miteinander zu setzen, so daß die praktische Tragweite des Gedankens ersichtlich wird. Man bemerkt oft mit Entrüstung, daß die Autoren namentlich in den Zeiten der Kämpfe zwischen Regnum und Sacerdotium dem Gegner die unerhörtesten Schandtaten zuschreiben, hält es für gewissenlos leichtgläubig oder böswillig, daß sie es tun. Man hat das aber mittelalterlicher Publizistik gegenüber wesentlich anders zu beurteilen, als etwa gegenüber heutiger. Denn nach der damals geläufigen, von Augustinus her gehenden Anschauung ist derjenige, der einmal dem Teufel Ohr und Herz geöffnet hat — der von der Sache, die man für die gerechte, die Sache Gottes erachtete, Abgefallene galt als ein vom Teufel dazu Verführter —, dadurch jeder Sünde fähig, es ist ihm alles Böse ohne weiteres zuzutrauen. Selbstverständlich kann außer-

1) Siehe besonders De civ. Dei XI cap. 13.

2) De civ. Dei XIV 11 med.: Postea vero quam superbus ille angelus . . ., quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cecidit, de cujus lapsu sociorumque ejus, qui ex angelis Dei angeli ejus effecti sunt.... Ibid. XI 19: Sancta societas angelorum als Vertreterin des Lichtes gegenüber der societas der angeli immundi; ebenso XI 33.

3) Über das Verhältnis des Teufels zu den Fleischessünden s. XIV 3.

4) Siehe ibid. XIV 11 ff.: Postea vero quam superbus ille angelus ac per hoc invidus . . . de spirituali paradiso cecidit . . ., malesuada versutia in hominis sensus serpere affectans, cui utique stanti, quoniam ipse ceciderat, invidebat usw.

5) Die Disposition dazu war nach Civ. Dei XIV 13 vorhanden.

6) De civ. Dei XIV 3.

dem der Charakter des Autors einwirken, der eine kann nachsichtiger, barmherziger, rückhaltender sein als der andere, aber für alle gilt jene Grundanschauung als ein Motiv, das bei unserer Beurteilung der Glaubwürdigkeit stark in's Gewicht fallen muß[1]). Ist doch auch heute das Sprichwort noch im Munde des Volkes „Wer dem Teufel einen Finger gibt, den packt er bei der ganzen Hand", und bei den Gläubigen des Mittelalters war die Ansicht, die sich in diesem Wort zum Erfahrungssatz abgeblaßt äußert, lebendige religiöse Überzeugung.

So war die Civitas Diaboli auf Erden begründet. Aber auch hienieden sollte aus Gnade Gottes das Abbild der Gottesgemeinschaft[2]) nicht fehlen: Der zweitgeborene Adams, der verheißene Sohn der Freien, ist in gewissem Grade der Teufelsmacht enthoben, zum Stifter des Gottesreichs auf Erden bestimmt[3]). Von da an stehen sich die beiden Arten des Menschenwesens entgegen, die Angehörigen der beiden civitates auf Erden: die, welche secundum Deum oder spiritum vivunt, und die, welche secundum hominem oder carnem vivunt. Durch Jesus Christus, den zweiten Adam, ist das Gottesreich auf Erden in Gestalt der Kirche neu gegründet, befestigt, erweitert worden, so daß nun die Zugehörigkeit zur christlichen Kirchengemeinschaft die Vorbedingung — nicht die Garantie — für das Gottesbürgertum geworden ist. Das ist gewissermaßen die Entstehungsgeschichte der Gemeinschaften, von denen Augustinus unter der Bezeichnung der Civitates bezw. Societates spricht. Es ist aber von der größten Bedeutung für das Verständnis Augustins und der praktischen Wirkung seiner Gedanken, schärfer, als bisher geschehen ist, zu unterscheiden, was er verschiedentlich und jeweils unter dieser oder jener Civitas meint und begreift.

Wir brauchen uns nicht damit aufzuhalten, erst auseinanderzusetzen, daß er unter diesem Hauptbegriff seines Werkes nicht „Staat" im klassischen politischen Sinne versteht. Wer auch nur die Vorrede des Werkes wirklich gelesen hat, kann auf diesen Gedanken garnicht verfallen. Augustinus gebraucht das Wort zwar gelegentlich auch in dem klassischen Sinne, aber so, daß diese Bedeutung an den betreffenden Stellen nicht wohl zweifelhaft sein kann. Im übrigen hat er es in seinem Sinne, im Sinne von Societas im allgemeinen umgewertet und gibt wiederholt selber an, wie er dazu kommt, tut es also ganz bewußt und ausdrücklich. Er sagt De civitate Dei XV 1 von den beiden genera hominum: quas etiam mystice appellamus Civitates duas, hoc est duas societates hominum[4]); er beruft sich wegen dieser „mysti-

1) Vgl. K. Nowatzki, Brunos Liber de bello Saxonico im Lichte mittelalterlicher Zeitanschauungen, Diss. Greifswald 1917.

2) De civ. Dei XV 2 in.: Umbra quaedam et imago civitatis hujus (scil. supernae sanctorum civitatis).

3) Ib. XV 1 und 2.

4) Vgl. auch XII 27 ex.: In hoc primo homine . . . exortas fuisse existimemus in genere humano societates tamquam Civitates duas, und

schen" — wir würden sagen „allegorischen" — Bezeichnung „Civitas" auf die Heilige Schrift (XI 1, XV 1 und V 19 med.). Wenn wir also den Ausdruck „Civitas" sinngemäß übersetzen wollen, müssen wir „Gemeinschaft" sagen, allenfalls, mit Hinblick auf das biblische „Gottesreich", das freilich eine andere Bedeutung hat, auch „Reich", aber durchaus nicht „Staat".

Augustinus kennt, wie gesagt, mehrere Arten seiner „mystischen" Civitates oder Societates, und damit hängt wesentlich die verschiedene Bedeutung, der verschiedene Umfang und Inhalt des Begriffes der Ecclesia bei ihm zusammen, wovon weiterhin an anderer Stelle zu reden ist[1]).

Zunächst unterscheidet er als die zwei Grundarten: 1. die Civitas Dei im weitesten Sinne und 2. die Civitas Diaboli im weitesten Sinne, so daß er unter der ersteren die Gemeinschaft aller Frommen, Guten, im Jenseits wie auf Erden begreift, unter der letzteren die Gemeinschaft aller Unfrommen, Bösen, sowohl des Teufels und der bösen Engel wie der unfrommen Menschen. So beginnt er die Vorrede seines Werkes mit den Worten: Gloriosissimam Civitatem Dei, sive in hoc temporum cursu cum inter impios peregrinatur ex fide vivens sive in illa stabilitate sedis aeternae . . . defendere und stellt gegen Ende der Vorrede jener göttlichen die terrena Civitas gegenüber[2]). Auch allegorisch stellt er der Friedensstadt Jerusalem, die er „Visio Pacis" interpretiert[3]), die „Stadt der Verwirrung" Babylon gegenüber[4]).

Selbstverständlich unterscheidet er auf beiden Seiten die überirdische Gemeinschaft von der irdischen und spricht daher von den beiden Societates oder Civitates terrenae oder hominum[5]),

---

XVIII 2, wo er zu dem Ausdruck „societas" hinzufügt „quam Civitatem mundi hujus universali vocabulo nuncupamus", d. h. er gebraucht „Civitas" gleichbedeutend mit „societas", und umgekehrt.

1) Im Abschnitt „Regnum und Sacerdotium". Vorläufig verweise ich auf meine Ausführung in dem Aufsatz über den Charakter Otto's von Freising und seiner Werke in den Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsf. 1885, Bd. 6 S. 15 ff.

2) Vgl. auch XVIII 1 in.: De Civitatum duarum, quarum Dei una, saeculi hujus est altera, . . . me scripturum esse promisi; XV 4 in.: Terrena porro Civitas usw.

3) IXX 11: Nam. et ipsius Civitatis mysticum nomen, id est Jerusalem, „Visio pacis" interpretatur; vgl. XV 2.

4) XVIII 41: Babylon quippe interpretatur „confusio", und ihr König ist der Diabolus; vgl. XVI 4, XI 15 in.

5) De civ. Dei XV 2: Invenimus ergo in terrena Civitate duas formas, unam suam praesentiam demonstrantem, alteram coelesti Civitati significandae sua praesentia servientem. — Ibid. XIV 28 in.: Fecerunt itaque Civitates duas amores duo: terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui; denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur usw. — XV 1: Quod

im Unterschiede einerseits von der Civitas aeterna oder coelestis oder superna oder der societas bonorum angelorum, sanctorum, andrerseits von der societas Diaboli oder malorum angelorum[1]). Er unterscheidet coelestis, vera, libera Jerusalem XVII 3 und XVII 20 von terrena Jerusalem, superna Jerusalem XV 2 von dem Jerusalem, quae nunc est; er spricht von dem mystischen Babylon (s. eben vorhin) und von dem (falschen) Frieden Babylons hienieden (IXX 26). Aber jede von beiden ist und bleibt eng mit der überirdischen verbunden: 1ª Die Civitas der Frommen hienieden gilt ihm als pars, imago, umbra der Civitas coelestis[2]); er sagt, die Civitas coelestis ist die Mutter der Gottesbürger in ihrer Pilgerschaft hienieden[3]); er meint ausdrücklich, man könne die irdische Gemeinschaft der Frommen daher selbst auch als Civitas coelestis bezeichnen, und er tut das auch öfter[4]). Ihr als der Civitas Christi stellt er 2ª die Civitas Diaboli gegenüber, die unter ihrem König dem Teufel steht; die Bürger jener werden den guten Engeln zum ewigen Lohn zugesellt, die Bürger dieser den bösen Engeln zur Verdammnis[5]).

(scil. genus hominum) in duo genera distribuimus, unum eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt; quas etiam mystice appellamus Civitates duas hoc est duas societates hominum usw.

1) Siehe die folgenden Noten.

2) IXX 17: Civitas coelestis vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur. — XV 2 in.: Umbra sane quaedam Civitatis hujus (scil. supernae Civitatis) et imago prophetica ei significandae potius quam praesentandae servivit in terris, quo eam tempore demonstrari oportebat. — In diesem Sinne meint er XVII 3, daß die Aussprüche der Propheten sich teils auf das überirdische Jerusalem, teils auf das irdische, teils auf beide beziehen.

3) XV 1 ex.: Superna est enim sanctorum Civitas, quamvis hic pariat cives, in quibus peregrinatur, donec regni ejus tempus adveniat. — V 16: Cives aeternae illius Civitatis, quamdiu hic peregrinantur. — XV 2: Quae autem sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum, und weiterhin: Parit autem cives terrenae Civitatis peccato vitiata natura, coelestis vero Civitatis cives parit a peccato naturam liberans gratia. — Vgl. auch XVII 3 und IXX 17 med.

4) In Fortsetzung der Stelle XV 2 in der vorvorigen Note: ... Et dicta est etiam ipsa „Civitas sancta“ merito significantis imaginis, non expressae, sicut futura est, veritatis. — Vgl. die folgende Note.

5) XII 27 ex.: Von Adam stammen die beiden Civitates: ex illo enim futuri erant homines, alii malis angelis in supplicio, alii bonis in praemio sociandi. — XV 1: Quas etiam mystice appellamus Civitates duas, hoc est societates hominum, quarun est una quae praedestinata est in aeternum regnare cum Deo, altera aeternum supplicium subire cum Diabolo. — XV 8: In quo (scil. populo Dei) distincto a caeteris gentibus praefigurarentur et praenuntiarentur omnia, quae de Civitate, cujus aeternum erit regnum, et de rege ejus eodemque conditore Christo in spiritu praevidebantur esse ventura, ita ut nec de altera societate hominum taceretur quam terrenam dicimus Civitatem usw.

So haben wir vier verschieden begrenzte Civitates, ja Augustinus spricht noch von einer fünften, der „Civitas permixta", indem er der Tatsache Rechnung trägt, daß hienieden innerhalb der Christenheit Fromme und Unfromme untereinander gemischt sind ohne äußerlich erkannt und getrennt werden zu können[1]). Die verschiedene Begrenzung des Begriffs „Ecclesia" bei Augustin[2]) hängt damit zusammen, und somit die Frage, wer jeweils zu den Gottesbürgern, wer zu den Teufelsbürgern zu zählen sei, worauf nachher einzugehen ist. Für die praktische Anwendung ist aber im allgemeinen eindringlich darauf hinzuweisen, wie nötig es erscheint, die Begriffe verschiedenen Umfanges auseinanderzuhalten, die Augustinus öfter unter einem und demselben Worte versteht. Es ist von unserem heutigen Standpunkt als Leser wohl ein Fehler zu nennen, daß er nicht durchweg je eindeutige Bezeichnungen für verwandte Begriffe verschiedenen Umfangs, die er doch begrifflich auseinanderhält und in ihren Unterschieden dargelegt hat, gibt und festhält, oder daß er nicht wenigstens konsequent andeutet, ob er den Begriff, wie wir in solchen Fällen sagen, jeweils im engeren oder weiteren Sinne meint, ob er ihn im eigentlichen, wahren Sinne oder im allgemeinen Sinne anwendet. Nur gelegentlich tut er das, wenn er z. B. von der „vera" oder „ipsa" virtus, justitia, pax spricht. Meist mutet er seinen Lesern zu, daß sie mit lebendiger Auffassung seiner Grundgedanken und mit genügender Aufmerksamkeit folgen, um zu erkennen, wovon immer die Rede ist, und man hat das im Mittelalter auch entschieden getan und hat des Autors Meinung verstanden[3]). Wir müssen von vorne herein die-

---

1) XI 1 ex.: ... Meique non immemor debiti, de duarum Civitatum, terrenae scilicet et coelestis, quas in hoc interim saeculo perplexas quodam modo diximus invicemque permixtas, exortu ... disputare; IXX 26: Quamdiu permixtae sunt ambae Civitates, utimur et nos (d. h. wir Frommen) pace Babylonis; XVIII 49 mit dem Gleichnis des Fischernetzes.

2) Vgl. meine Abhandlung „Der Charakter Otto's von Freising und seiner Werke", in den Mitteilungen des Inst. für österr. Geschichtsforschung 1885, Bd. 6 S. 16f., und weiterhin den Abschnitt über „Regnum und Sacerdotium" bei mir! R. Seeberg, Der Begriff der christlichen Kirche, Teil I: Studien zur Gesch. des Begriffs der Kirche, 1885, S. 47ff., bringt den Begriff der Ecclesia zwar mit dem der Civitas Dei in Verbindung, wird aber diesem Zusammenhange nicht ganz gerecht, weil er zu sehr von dem Gesichtspunkt der ersteren Begriffsbestimmung und dem festen Unterschied zwischen ecclesia visibilis und invisibilis ausgeht; das einheitliche Prinzip des Kirchenbegriffs, das Seeberg S. 54 vermißt, liegt eben in dem großen Grundbegriff der Civitas oder Ecclesia Dei, als dessen Abstufungen bezw. Modifikationen die unterschiedlichen Bestimmungen der ecclesia erscheinen.

3) Die neueren Interpreten des Augustinus haben in der verschiedensten Weise verkannt, daß die Begriffsbestimmungen der Art nicht unklar schwanken, nicht auf Opportunismus oder gar macchiavellisti-

selbe Aufmerksamkeit anwenden, wie wir im Vorstehenden schon gesehen haben.

Ich möchte namentlich zurückverweisen auf die jeweils verschiedene Bedeutung des Begriffes „terrena Civitas", da dies besonders einleuchtend scheint und besonders wichtig ist[1]), namentlich auch zur richtigen Würdigung des Begriffes „terrena pax", von dem wir später zu handeln haben:

Wir sahen vorhin, daß Augustin unter „terrena Civitas" 1. die Gemeinschaft aller Bösen, Menschen wie Engel, im Unterschiede von der Gemeinschaft aller Guten auf Erden und im Himmel versteht. Er versteht 2. darunter die Gesamtheit aller Menschen hienieden, wie es besonders deutlich an der vorhin angeführten Stelle XV 2 erscheint: Invenimus in terrena Civitate duas formas usw.[2]). Aber er versteht 3. darunter nur die Gemeinschaft der Unfrommen hienieden, wie besonders deutlich an der vorhin zitierten Stelle aus XIV 28[3]) und an den Stellen, wo er von der Civitas terrena der Römerwelt spricht[4]). Dement-

schem Denken — so R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker, 1890, S. 261 — beruhen, und nicht auf Anlegung bald absoluten, bald relativen Maßstabes — so H. Reuter, Augustinische Studien, 1887, S. 123f., 136 —; es handelt sich noch weniger dabei um „Widersprüche", und gänzlich irre gegangen sind diejenigen, die eine der verschiedenen Begriffsbestimmungen als die allgemein und allein gültige herausgegriffen haben, wodurch die berüchtigte Behauptung von der teuflischen Natur des Staates schlechthin entstanden ist (vgl. weiter unten). Wie gezeigt, ist die Ansetzung der vier Arten der Civitates ganz unmittelbar und notwendig die Folge des christlichen Grunddogmas von Sünde und Erlösung, Glauben und Unglauben, Gott und Teufel, und, wie wir sehen werden, bedingt das durchweg entsprechende Arten oder Abstufungen der Begriffe, ist also schematisch konsequent gedacht.

1) Man halte sich die verhängnisvollen Folgen vor Augen, die aus unrichtiger, einseitiger Interpretation dieses Ausdruckes für das Wesen von Staat und Kirche hervorgegangen sind, selbst noch bei Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3 vierte Aufl., 1910, S. 152 mit der ungenügenden Konzession in Note 2. — Abgesehen von dieser fundamentalen Verkennung ist aber auch die Doppeldeutigkeit des Begriffes „civitas terrena" nicht genügend beachtet, z. B. bei M. Baumgartner in Überweg's Grundriß der Geschichte der Philosophie, Teil 2, zehnte Aufl., 1915, S. 163/164, der jene Verkennung treffend zurückweist.

2) Siehe auch XV 2 med.: Pars enim quaedam terrenae Civitatis imago coelestis Civitatis effecta est.

3) Vgl. auch XIX 17 in.: Terrena Civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit . . ., Civitas autem coelestis vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur . . .; und IXX 14: Omnis usus rerum temporalium refertur ad fructum terrenae pacis in Civitate terrena, in coelesti autem Civitate (das ist hier die irdische Gemeinschaft der Guten) refertur ad fructum pacis aeternae.

4) V 16 ex.: Ut cives aeternae illius Civitatis, quamdiu hic peregrinantur . . . videant, quanta dilectio debeatur supernae patriae propter vitam aeternam, si tantum a suis civibus terrena dilecta est propter hominum gloriam; V 17 und 18; XI 1.

sprechend wird Civitas coelestis bald im Sinne der Gemeinschaft Gottes und der Seeligen im Jenseits, bald im Sinne von deren Abbild auf Erden, der Gemeinschaft der Guten hienieden, bald in Zusammenfassung beider gebraucht.

So findet auch die Frage nicht überall eine gleich begrenzte Antwort, wer zu denen gehört, die secundum Deum oder Spiritum vivunt, den filii Dei, justi, pii, boni, die quaerunt quae Dei sunt, oder wie sie sonst bezeichnet werden, und wer zu denen gehört, die secundum hominem oder carnem vivunt, den filii Diaboli, injusti, impii, mali, iniqui, qui sua quaerunt. Im weitesten Sinne rechnet Augustinus zu ersteren die Auserwählten im jüdischen Volke, wie die Patriarchen und Propheten, einzelne Könige[1]), ja einzelne ausnahmsweise begnadete Heiden, wie Plato, die Sibylle, die, wie auch andere, vielleicht noch in der Vorhölle bis zur Zeit des jüngsten Gerichtes geläutert und zur Erlösung zugelassen werden können; aber seitdem Christus zur Sicherung und Ausbreitung des Gottesreichs auf Erden die Kirche gegründet hat, kann nur der Angehörige der Kirche Mitglied des Gottesreiches sein, freilich auch er nur, wenn er als wahrhafter Bekenner Christi secundum Deum lebt und denkt. Die Kirche, wie sie zur Zeit ist, enthält ja nicht nur wahrhaft Fromme, sie ist, wie die Civitas terrena in diesem Sinne, ein „corpus permixtum“[2]), und erst am Tage des jüngsten Gerichtes wird die Spreu vom Weizen gesondert werden. Auch unter den Frommen und Guten gibt es noch Rangstufen der Vollkommenheit, auf höchster Stufe die sancti, aber der Priesterstand gehört nicht etwa an sich zu den Auserwählten, die Laien, die secundum Deum vivunt, haben durchaus auch Anwartschaft auf das Gottesreich, also — und dies ist von der größten praktischen Tragweite — auch der wahrhaft christliche Staat und seine Vertreter.

Nicht die äußerliche Zugehörigkeit zum Christentum, zur Kirche, zur christlichen Staatsgemeinschaft bedingt somit die Gotteskindschaft, nicht einmal die äußerliche Betätigung guter Werke, sondern es kommt alles auf die innerliche Gesinnung an. Diese so wohl verständliche Anschauung Augustin's ist — merkwürdig genug auch von gut protestantischen Gelehrten — oft auf's Gröblichste mißverstanden worden, wo sie sich in einzelnen Aussprüchen von ihm äußert, die man aus dem Zusammenhange gerissen und z. T. im Sinne jenes Mißverstandes sogar ganz entstellt hat, wie den angeblichen Ausspruch, die Tugenden der Heiden seien nur glänzende Laster und der Staat sei an sich teuflischen Wesens.

Die Verkehrtheit letzterer Behauptung ergibt sich hier weiterhin aus unseren Erörterungen über die „Herrschaft“ und im Abschnitt „Sacerdotium und Regnum“. Die erstere Behauptung

---

1) Letztere De civitate Dei XVII 10 ex.

2) Siehe vorhin S. 21.

über die Tugenden hat außer anderen neuerdings Jos. Mausbach in dem oben angeführten Werke Band II Seite 258ff. widerlegt, aber m. E. nicht ganz zutreffend, da er Augustin's Grundanschauung von der Relativität alles Irdischen im Verhältnis zu dem absoluten Göttlichen, Ewigen wohl markiert, aber nicht wirksam genug in Anschlag gebracht hat. Denn es ergeben sich daraus überall gewisse Stufen oder Arten der Dinge und ihrer Begriffe[1]). Wir haben das oben bei der Darlegung der verschiedenen Stufen der Civitates gesehen und werden es weiterhin bei der Erörterung der Begriffe Pax, Iustitia, Libertas usw. überall sehen!

So gilt es auch im allgemeinen von dem Begriff der Tugenden und Laster. Und zwar kommen für das ethische, politische, soziale Verhalten der Menschen als Maßstab und Kriterium die drei Arten der Civitas in Betracht: 1. Die Gemeinschaft der Seligen im Jenseits. 2. Die Gemeinschaft der Guten hienieden. 3. Die Gemeinschaft der Bösen hienieden, die erste als Ideal und Ziel, die zweite als dahinstrebend, die dritte als davon abirrend; von der Gemeinschaft der bösen Engel an sich ist hierbei nicht besonders zu reden, da sie ja weder Ziel noch Ideal sein kann. Drei Stufen von Tugend haben wir dementsprechend zu unterscheiden:

1. Die absolute Tugend, die im Jenseits bei Gott unter der Gemeinschaft der Seligen herrscht[2]).

2. Die Tugend der Frommen hienieden, die gegenüber jener absoluten nur unvollkommen ist[2]), aber doch gegenüber der Tugend der Unfrommen als „vera virtus“ bezeichnet wird, weil sie nicht um ihrer selbst willen und als eigenes Verdienst angesehen und geübt wird, sondern in wahrem Gottesdienst und in demütiger Anerkenntnis als Gnadengabe Gottes[3]).

---

1) Die Relativität und das Stufenmäßige in der Ethik Augustins ist auch sonst anerkannt, so neuerdings von E. Troeltsch, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, 1915, S. 95 nebst den dort in der Note angeführten Stellen, aber die folgerechte Durchwirkung bis auf die einzelnen Begriffe ist nicht verfolgt und herausgestellt worden; so bringt Troeltsch auch die verschiedenen Begriffe der Civitas, die er S. 137ff. in der Note aufführt, nicht unter diesen systematischen Gesichtspunkt.

2) De civ. Dei XIX 4 gegen Ende: Man soll nicht meinen, in ista mortalitate fine summi boni esse gaudendum, ubi virtutes ipsae, quibus hic certe nihil melius atque utilius in homine reperitur, quanto majora sunt adjutoria contra vim periculorum, laborum, dolorum, tanto fideliora testimonia miseriarum; si enim verae virtutes sunt, quae nisi in eis, quibus vera inest pietas, esse non possunt, non se profitentur hoc posse, ut nullas miserias patiantur homines, in quibus sunt usw.; V 19 ex.: ... Simulque intelligent (scil. qui vera pietate praediti bene vivunt) quantum sibi desit ad perfectionem justitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare; s. auch X 22.

3) De civ. Dei V 19: Dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, id est veri Dei vero cultu veram

3. Die Tugend der Unfrommen — einerlei ob ungläubiger Heiden oder unfrommer Christen[1]) — ist keine „wahre“ Tugend, ebensowenig wie im einzelnen die Pax der Unfrommen wahrer Frieden, die Justitia der Unfrommen wahre Gerechtigkeit ist. Denn sie dient nur dem eigenen Nutzen, dem Ruhme unter den Menschen, entspringt nicht der frommen Gesinnung. Ganz allgemein sagt das Augustinus an der eben angeführten Stelle V 19: nec eam (scil. virtutem sine pietate) veram esse, quando gloriae servit humanae, und speziell von den Römern, also nur implicite, im Buche V cap. 15 und 16, wo er ausführt, daß sie, die mit ihren Tugenden nur „hominum gloriam“ erstrebt hätten, den gerechten Lohn von Gott erhalten haben für das Gute, das immerhin in der Enthaltung von bösen Leidenschaften und in der Hingabe an das gemeinsame Wohl des Vaterlands liege, nämlich den Lohn irdischen Ruhmes, dem gegenüber der Lohn der Frommen aber ein weit anderer, ewiger, sei. Und auch da begründet er das ganz allgemein und stellt es als den allgemeinen Lohn der Unfrommen überhaupt hin, indem er sagt: De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: „Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam“[2]). Insofern also die Tugenden der Unfrommen überhaupt keine wahren Tugenden sind, sind sie nicht Tugenden im eigentlichen Sinne zu nennen — ebenso wie Augustin z. B. die Pax der Unfrommen garnicht eigentlich Pax nennen will —, sie sind den eigentlichen Tugenden gegenüber eher für Laster zu erachten[3]). Dies ist freilich nur in relativem Sinne gemeint.

---

posse habere virtutem, nec eam veram esse, quando gloriae servit humanae ... Tales autem homines (scil. qui vera pietate praediti bene vivunt) virtutes suas quantascumque in hac vita possunt habere, non tribuunt nisi gratiae Dei, quod eas volentibus, credentibus, petentibus dederit, simulque usw. wie in Note 2. Vgl. auch das Zitat aus XIX 4 in Note 2, und IXX 10: Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi usw.

1) Diejenigen, die dem Augustinus den Ausspruch von den glänzenden Lastern der Heiden unterschieben, haben jedenfalls nur die Erörterungen über die Tugenden der alten Römer vor Augen gehabt, freilich auch diese nicht richtig aufgefaßt; aber was er dort von den Tugenden der Römer sagt, gilt ihm von den Tugenden Aller, also auch unfrommer Christen, wie schon die von mir eben angeführten Noten beweisen, noch eindringlicher die folgenden Belege.

2) De civ. Dei V 15 med.: die Bibelstelle aus Matth. 6, 2.

3) Das sagt Augustinus De civ. Dei IXX 25: Virtutes, nisi ad Deum retulerit (scil. mens), etiam ipsae vitia sunt potius quam virtutes, nam licet a quibusdam tunc verae et honestae putentur esse virtutes, cum ad se ipsas referuntur nec propter aliud expetuntur, etiam tunc inflatae ac superbae sunt et ideo non virtutes, sed vitia judicanda. — „Vitia“ braucht nicht immer „Laster“ zu bedeuten, aber wenn es so wie hier den virtutes gegenübergestellt ist, muß es doch wohl so übersetzt werden; dies be-

Man kann, wenn man zugespitzte Wendungen liebt, sagen: die menschliche Tugend gilt ihm nur als relatives Laster, das Laster nur als relative Tugend.

Um das ganz zu verstehen, muß man sich daran erinnern[1]), daß Augustinus im Gegensatz zu den Ansichten der Manichäer das Böse nicht als eine selbständige Macht gegenüber dem Prinzip des Guten ansieht, sondern nur als einen Defekt am Guten, so wie der Schatten nicht etwas Selbständiges ist, sondern ein Mangel an Licht. Der Defekt kann stärker oder geringer sein — daher die Abstufungen der augustinischen Begriffe, auf die wir überall hinzuweisen haben —, aber es ist und bleibt auch der stärkste Defekt immer noch eine Abschattierung, eine „umbra" des Guten, der göttlichen Natur alles Geschaffenen. Selbst von der Natur des Teufels und von der Grundsünde des Teufels und der Teufelsbürger, der Superbia, sagt Augustinus das[2]); um so eher wird man verstehen, daß er es von einzelnen Tugenden und von den Tugenden überhaupt sagen kann.

So meint er, es sei besser, wenn diejenigen, die nicht Gottesbürger sind und nicht deren wahre Tugend besitzen, wenigstens ihre Art der Tugend haben, besser als wenn sie selbst diese nicht haben; es nütze der Civitas terrena[3]) — das ist dieselbe Ansicht, die er von dem relativen Nutzen des äußerlichen Friedens der Unfrommen überhaupt für die Frommen äußert, wie wir sehen werden. Besonders, meint er[4]), sei solche Tugend und ihr irdischer Lohn von Gott den Frommen als ein mahnendes Beispiel dahingestellt, einerseits damit sie sich schämen, wenn sie sich nicht um Gottes ruhmreicher Civitas willen der entsprechenden Tugenden befleißigen, die die Unfrommen „pro Civitatis terrenae gloria" betätigten, und andererseits, damit sie es nicht für etwas Großes halten, damit sie sich nicht in Superbia überheben, wenn sie sie betätigen.

Für die praktische Wirkung der Augustinischen Ideen und Begriffe ist es von besonderer Bedeutung, im einzelnen zu ver-

---

merke ich mit Bezug auf Mausbach l. c. I S. 208 Note 1. Die von Mausbach verlangte Abschwächung liegt in dem relativen Sinne beider Worte, wie das „potius" andeutet.

1) S. oben S. 15.

2) XIX, 13 med.: Quapropter natura est, in qua nullum malum est vel etiam in qua nullum potest esse malum; esse autem natura, in qua nullum bonum est, non potest. Proinde nec ipsius Diaboli natura, in quantum natura est, malum est, sed perversitas eam malam facit; und De vera religione cap. 48, 93 bei Migne Tom. 34 col. 164: Superbia est verae libertatis et veri regni umbra. Vgl. De civ. Dei XIV 6 ex.: Et quoniam nemo natura, sed quisquis malus est, vitio malus est usw.

3) De civ. Dei V 19 gegen Ende: Eos tamen, qui cives non sint Civitatis aeternae . ., utiliores esse terrenae Civitati, quando habent virtutem vel ipsam quam si nec ipsam.

4) Ibid. V 19 etwas vor der vorigen Stelle; ähnlich V 17 ex. und 18.

folgen, was er als Erfordernisse wahrhaft christlicher Gesinnung hinstellt, welche Eigenschaften er dem wahrhaft frommen Gottesbürger zuschreibt, und in welcher Weise sie sich zu betätigen haben. Sie stehen in jedem Stücke den Eigenschaften und Betätigungen der Teufelsbürger entgegen.

Die Superbia — und als ihre Synonyme Elatio, Praesumptio, Arrogantia, Protervitas usw. — ist, wie wir schon gesehen haben, die Ursünde, zu der Satanas auch die Menschen verleitet hat, und damit die entsprechende Gesinnung: amor sui, iniquitas oder mala voluntas, injustitia, inobedientia, invidentia oder invidia, falsitas. Daraus gehen alle Sünden des Geistes und des Fleisches hervor[1]).

Die Grundtugend der Gotteskinder ist dagegen die Humilitas, beruhend auf und verbunden mit amor Dei oder caritas, bona voluntas, justitia, obedientia, veritas. Eindrucksvoll mahnt Augustinus in der Vorrede seines großen Werkes an das Wort, das der Rex et Conditor des Gottesreiches offenbart hat: Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.

Jedes dieser Laster und jede dieser Tugenden geht einerseits aus der Hingabe an den Teufel, anderseits aus der Hingabe an Gott hervor, und ergreift daher jeweils den ganzen Menschen. Es wiederholt sich gewissermaßen in jedem einzelnen Falle die Verführung zur Sünde durch Satanas, und dasselbe, was oben von dem ersten Sündenfall zu sagen war, gilt von jedem im einzelnen: wer sich zu einer Sünde verführen läßt, ist dadurch von Gott abgefallen und in die Gewalt des Teufels geraten, wenn es ihm nicht mit Gottes Hilfe gelingt sich durch Reue, Buße, Umkehr daraus zu befreien; sonst verfällt er von Sünde in Sünde und alles Schlimme ist ihm zuzutrauen.

Ich habe bereits oben darauf hingewiesen, welche Bedeutung diese Anschauung für das Urteil und daher die Beurteilung mittelalterlicher Historiker hat. Aber man muß sich ganz mit ihr vertraut machen, um die ethische und psychologische Urteilsweise des Mittelalters zu verstehen. Nur dann ist z. B. die vielgerühmte aber bisher im Grunde ganz verkannte Charakterschilderung Erzbischof Adalberts von Adam von Bremen zu verstehen, wie an anderer Stelle auszuführen ist.

Was der Mensch denkt und tut, ist also von seiner Grundgesinnung aus charakterisiert und darnach zu beurteilen. Die irdischen Betätigungen und Güter haben gegenüber dem höchsten Gute der Gottesgemeinschaft keinen Wert an sich. Wie Gott sie in wunderbarer Fülle geschaffen und dem Menschen gegeben hat[2]), so darf dieser sich ihrer erfreuen, sofern und soweit er sie in den Dienst Gottes stellt und sich durch sie nicht von den

---

1) De civ. Dei XIV 2 und 3.

2) S. die glänzende Schilderung der irdischen Schöpfung De civ. Dei XXII 24.

Wegen Gottes ableiten läßt[1]). Der Heide, Ketzer, unfromme Christ vermag das nicht, und ihm gereicht daher all' sein Tun und Leben im Grunde zum Verderben. Dieser garnicht mißverständliche Gedanke ist es, nur scharf zugespitzt, der in dem schon berührten Ausspruch liegt, daß die Tugenden der Unfrommen eigentlich Laster seien, ein Ausspruch, der nur vom Standpunkt moderner nicht orthodoxer Anschauungen aus intolerant erscheint. Andrerseits können sogar Betätigungen, die sonst auf Seite der Sündhaftigkeit stehen, durch die Gesinnung zu gottgefälligen werden, indem sie in den Dienst des göttlichen Willens gestellt sind und um deren Willen geschehen. Man sieht wohl, daß dieser Grundsatz den Weg zu dem bedenklichen Prinzip „der Zweck heiligt die Mittel" eröffnen kann, wenngleich Augustin ihn nur ausnahmsweise, nur im Notfall und mit den eindringlichsten Warnungen vor Selbsttäuschung gelten läßt. Für die praktische Anwendung ist der Grundsatz auch in dieser Beschränkung doch von größter Tragweite, wie wir namentlich betreffs der Pax und des Bellum justum sehen werden.

Ich will hier nur im Voraus darauf hinweisen, welche grundlegende Bedeutung die Erkenntnis dieser Gedankenwendung für die mittelalterliche Politik und ihre Würdigung hat. Zwietracht, Krieg ist, wie gleich weiterhin zu erörtern, eine der unmittelbarsten Wirkungen des Teufels; wenn es aber gilt, Heiden, Ketzer, Rebellen und andere Teufelsgenossen unter das Gesetz Gottes zu bringen, die Gemeinschaft der Gläubigen vor ihrem Angriff und ihrer Verführung zu schützen, dann ist der in dieser selbstlosen Gesinnung unternommene Krieg nicht sündhaft, sondern sogar Pflicht des Gottesbürgers, ebenso etwa wie die Ahndung der Verbrechen durch das Schwert der Strafgerichtsbarkeit oder die Züchtigung der ungehorsamen Kinder durch den Familienvater. Diese ausdrücklich, wie wir sehen werden, ausgeführte Ansicht Augustin's ist eine der wirksamsten Ueberzeugungen des Mittelalters geworden — und ist es in gewissem Maße ja auch noch heute. Man muß sie aber in ihrer ganzen prinzipiellen Grundlage erfassen, um ihre Konsequenzen zu erkennen und zu würdigen. Das geschieht keineswegs seitens unserer Historiker. Wie könnte man sonst die Politik eines Gregor VII und vieler anderer Päpste als heuchlerisch, unchristlich, herrschsüchtig bezeichnen, weil sie, die berufenen Vertreter der evangelischen Friedensbotschaft und der Demut, vernichtende Kriege nicht nur gegen Heiden — das läßt man noch allenfalls als berechtigt gelten — inkonsequent genug —, sondern auch gegen Christen angestiftet und geführt haben! Wie kann man sonst die furchtbaren Grausamkeiten eines Karl des Großen und andrer deutscher Kaiser im Kampfe gegen die Sachsen und Slaven begreifen, die man anstatt sie zu begreifen schwächlich zu bemänteln oder gar durch will-

1) Ib. IXX 17 in.: Der Gläubige terrenis rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et avertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis quod aggravat animam; auch ebenda gegen Ende: caelestis Civitas in hac sua peragrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem naturam hominum pertinentibus usw. quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit.

kürliche Quellenkritik aus dem Wege zu räumen sucht, wie z. B. die Enthauptung der sächsischen Gefangenen durch Karl den Großen! Ist es doch der Teufel und sind es doch seine Werkzeuge, gegen die die christliche Obrigkeit den Kampf für Gottes Sache führt, zum Teil kaum eigentlich Menschen, sondern Dämonen[1])! Mag man das vom heutigen Standpunkt als eine furchtbare Verblendung ansehen —, der Historiker hat es von dem Standpunkt der damaligen Zeitanschauungen aus zu beurteilen und zu bewerten.

Die unmittelbarste Folge der Superbia, das heißt also: der Abkehr von der Einheit mit Gott, ist die Perturbatio[2]), die innere Zwiespältigkeit, Unruhe, die die gottlosen Menschen beherrscht und zu entsprechendem Tun führt, Taten des Unfriedens (Discordia) erzeugt, sogar die Art ihres Friedens entstellt.

Die Frommen dagegen, die sich eins mit Gott wissen, genießen seines Friedens, der Pax Dei oder Tranquillitas.

Ich sagte schon vorhin, daß dieser Begriff „Pax" in Augustin's Gedankensystem eine zentrale Bedeutung hat. Es ist der Zustand der Harmonie, des inneren und äußeren Gleichgewichts[3]), in dem sich alles Geschaffene, wie es aus dem Willen Gottes hervorgegangen ist, befindet und zu seinem Teil, an seiner Stelle an der Einheit des göttlichen Seins in unbedingter Ein- und Unterordnung teilnimmt, und zu dem, soweit er gehemmt oder gestört ist, alles hinstrebt. Wie man sieht und wie ich vorhin betont habe, geht dieser Begriff weit über die Wort- und Sinnbedeutung des gewöhnlichen klassischen sowie des neutestamentlichen[4]), wie auch des deutschen Wortes hinaus: er umfaßt die belebte und unbelebte Schöpfung, und ist nach den verschiedensten Seiten systematisch entwickelt, fruchtbar gemacht für das ethische, politische, soziale Leben. Als das höchste Gut, gleichbedeutend mit dem ewigen Leben selbst, stellt Augustinus ihn hin[5]): Possumus dicere fines bonorum nostrorum esse pacem . . . Profecto finis Civitatis hujus, in quo summum habebit bonum, vel pax in vita aeterna vel vita aeterna in pace dicendus est. So ist er vielleicht der praktisch folgenreichste Gedanke der mittelalterlichen Ideenwelt geworden.

In dieser seiner Tragweite hat Joseph Mausbach (in dem eindringlichen Werke „Die Ethik des heiligen Augustinus", 2 Bände, Freiburg i. Br. 1909) den Begriff Pax nicht einheitlich herausgestellt, indem er seinem Thema entsprechend die Caritas, die Gottesliebe als Mittelpunkt der Sittlichkeit erfaßt und sich

1) Vgl. im Abschnitt II über die Teufelsvölker.

2) De civ. Dei XIX 13, die Hauptstelle, die ich ihrer fundamentalen Wichtigkeit und Tragweite wegen gleich weiterhin ganz mitteile.

3) Pax omnium rerum est tranquillitas ordinis; ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio, so drückt Augustinus l. c. XIX 13 das aus.

4) Augustin bemerkt das De civ. Dei XIX 11 selbst: Sed quoniam pacis nomen etiam in his rebus mortalibus frequentatur usw.

5) De civ. Dei IXX 11.

von da aus im Kreise des Ethischen hält. Der Friedensbegriff erscheint auch in diesem Kreise und ruht da auf demselben Grunde der caritas oder amor Dei, die das Gegenteil der Eigenliebe, des amor sui oder der superbia ist, wie wir sahen, aber er umfaßt mehr und ist vielgestaltiger. Die Hauptstelle, wo Augustinus ihn definiert[1]), zeigt das:

Pax itaque corporis est ordinata temperatura partium, pax animae irrationalis: ordinata requies appetitionum. Pax animae rationalis: ordinata cognitionis actionisque consensio. Pax corporis et animae: ordinata vita et salus animantis. Pax hominis mortalis et Dei: ordinata in fide sub aeterna lege obedientia. Pax hominum: ordinata concordia. Pax domus: ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis: ordinata imperandi atque obediendi concordia civium. Pax coelestis civitatis: ordinatissima et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo. Pax omnium rerum: tranquillitas ordinis.

Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.

Proinde miseri, quia in quantum miseri sunt utique in pace non sunt, tranquillitate quidem ordinis carent, ubi perturbatio nulla est . . . non quidem conjuncti beatis, sed ab eis tamen ordinis lege sejuncti; qui (d. h. die beati) cum sine perturbatione sunt, rebus, in quibus sunt, quantacumque congruentia coaptantur, ac per hoc est in eis ordinis nonnulla tranquillitas, inest ergo nonnulla pax.

Von der größten Wichtigkeit ist es nun aber, zu beachten, daß Augustinus, entsprechend den verschiedenen Arten der Civitates mehrere Arten oder Stufen des Friedens unterscheidet, wie bei den Tugenden überhaupt[2]):

1. die pax coelestis oder superna, perpetua, aeterna, perfecta, vera, pax Dei, wie er sie verschiedentlich nennt, die der himmlischen Gemeinschaft im Jenseits zu Teil ist und den Gotteskindern dort einst zu Teil wird, das höchste Gut[3]). Es ist für unsere Zwecke nicht nötig, die vielen Stellen anzuführen, in denen die Herrlichkeit und Seligkeit dieses Friedens gepriesen wird.

Dem gegenüber bezeichnet er allen anderen Friedenszustand als pax temporalis oder terrena, den die Gemeinschaft der

---

1) De civ. Dei IXX 13. Anknüpfungen an Antike und Judentum s. F. Kampers, Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (Historisches Jahrbuch Bd. 36 S. 261ff.) 1915, mit der dort angeführten Literatur.

2) S. oben S. 24f.

3) Pax coelestis Civitatis est ordinatissima et concordissima societas fruendo Deo et invicem in Deo, wie es an der eben zitierten Stelle IXX 13 und ebenso IXX 27 heißt; vgl. auch die oben S. 29 aus XIX 11 zitierte Stelle!

Guten wie der Bösen gemeinsam genießt[1]), ebenso wie er diese Gemeinschaft selbst ja als civitas terrena bezeichnet[2]). Aber er unterscheidet ebenso wie die beiden Civitates hienieden auch die zwei Arten des Friedens: Durch Gottes Gnade ist es geschehen, sagt er[3]), daß non amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas „Civitates duas" secundum scripturas nostras merito appellare possimus: una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cujusque generis pace volentium, et, cum id quod expetunt assequuntur, in sui cujusque generis pace viventium. Also gibt es, gegenüber dem ewigen Frieden im Jenseits, hienieden zwei Arten des Friedens, und wir haben jenem (unter 1) gegenüber

2. die pax iniquorum, iniqua, Babylonis, terrena[4]), die immer noch als ein Schatten, ein Schein von Frieden anzusehen ist, selbst so wie ihn Verschwörer, Gewaltmenschen, Räuber untereinander halten, als pacis species, pacis umbra[5]). Denn der Friede ist ein so großes Gut, daß es auch in irdischen Dingen nichts Erwünschteres gibt, und daß die Gottlosen ihn auf ihre Weise lieben und erstreben, ja garnicht anders können, um mit ihresgleichen zu leben und auszukommen[6]). Ihr Friede ist aber im Grunde doch nur ein „vitium", ist im Vergleich mit dem Frieden der Frommen garnicht eigentlich Frieden zu nennen[7]) — ebenso wenig, wie die Tugenden der Unfrommen überhaupt eigentlich Tugenden zu nennen sind[8]). Freilich ist er auch in dieser seiner Gestalt als äußerlicher Frieden dem Frommen dienlich und darf von ihm genutzt und erstrebt werden innerhalb der

---

1) De civ. Dei IXX 26 pax temporalis, quae bonis malisque communis est; s. auch IXX 13 gegen Ende.

2) S. oben S. 22.

3) De civ. Dei XIV 1.

4) De civ. Dei IXX 10, 26, 14 in.

5) Ib. IXX 12; vgl. auch IXX 13: Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor . . . dedit hominibus quaedam bona huic vitae congrua, id est pacem temporalem pro modulo mortalis vitae usw.; XV 4 in.

6) De civ. Dei IXX 11 ex.: Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci; ferner 12 med., 17 in. und weiterhin.

7) Ib. IXX 12 med.: Non amare tamen qualemcumque pacem nullo modo potest (scil. superbia, kollektiv gleich superbi gebraucht); nullum quoque vitium (so nennt er also diesen Frieden der Unfrommen!) ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia. Und ib. weiterhin: Itaque pacem iniquorum in pacis comparatione justorum ille videt nec pacem esse dicendum, qui novit praeponere recta pravis et ordinata perversis. Auch XIX 17 ex.: Nur die pax coelestis vere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit.

8) Vgl. oben S. 25.

Gemeinschaft, in der er mit den Unfrommen zu leben hat[1]), doch nur soweit es die religiöse Frömmigkeit und die Rücksicht auf den ewigen Frieden — die innere ungestörte Einheit mit Gott — gestattet[2]). Dasselbe gilt auch von den Völkern untereinander[3]).

Diese Klausel ist von der größten Tragweite, denn es folgt daraus und Augustinus folgert es ausdrücklich daraus, daß man den Frieden der Unfrommen nicht mitzumachen, nicht zu fördern, ja ihn zu stören hat, wenn er gottwidrig ist: die Rechtfertigung des bellum justum ist damit gegeben, wovon hier in diesem Zusammenhange zu reden ist.

Am verständlichsten wird wohl die Anschauung Augustin's vom Wesen des Krieges, wenn wir von der Analogie der Störung häuslichen Friedens ausgehen (De civitate Dei XIX 16): Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur, corripitur seu verbo seu verbere seu quolibet alio genere poenae justo atque licito . . . pro ejus qui corripitur utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur . . . Pertinet ergo ad innocentis officium, non solum nemini malum inferre, verum etiam cohibere a peccato vel punire peccatum, ut aut ipse qui plectitur corrigatur experimento aut alii terreantur exemplo.

Ganz so faßt Augustinus den Krieg nur als Mittel zum Frieden; die Berechtigung desselben hängt davon ab, welcher Art der erstrebte Friede ist, ob ein Frieden der Unfrommen oder der Frommen[4]). Er betont mehrfach, daß auch der Krieg der Gottlosen keinen anderen Zweck habe als Frieden herzustellen, freilich einen Frieden, wie sie ihn eigensüchtig wollen und ver-

---

1) XIX 10: Hanc ergo pacem, qualis hic potest esse, mortales homines in rebus mortalibus quando habemus, si recte vivimus, bonis ejus recte utitur virtus; sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona, quibus bene utitur, . . . et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis et tanta pax erit, qua melior et major esse non possit. Vgl. ib. IXX 17, IXX 26 in folgender Note.

2) De civ. Dei IXX 17: Utitur ergo etiam coelestis Civitas in hac sua peregrinatione (vgl. oben S. 20) pace terrena . . ., quantum salva pietate ac religione conceditur, eamque refert ad coelestem pacem; und die dort vorhergehenden sowie folgenden Ausführungen; ib. 26: Diligit tamen ipse (scil. der Gott Entfremdete) etiam quandam pacem suam non improbandam, quam quidem non habebit in fine, quia non ea bene utitur ante finem; hanc autem ut interim habeat in hac vita, nostra etiam interest, quoniam, quamdiu permixtae sunt ambae Civitates (vgl. oben S. 21) utimur et nos pace Babylonis usw.

3) Ibid. IXX 17: Trotz aller verschiedener Institutionen der verschiedenen Völker ad unum eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit.

4) Vgl. R. Hammler, Gregors VII Stellung zu Frieden und Krieg, Diss. Greifswald 1912.

stehen, nicht den der Gottesbürger[1]). Der Krieg der Frommen, der gerechte Krieg, wird dagegen wider das Böse und die Bösen geführt im Geiste des wahren Friedens, wie die Märtyrer gegen die Feinde des Civitas Dei, die Dämonen, kämpften[2]). Freilich setzt der gerechte Krieg immer ein Böses voraus, gegen das er sich richtet, und ist insofern Folge der Sünde, zu deren Strafe oder Besserung er von Gott bestimmt ist[3]); der Fromme wird ihn nie für ein Glück, sondern nur für eine Notwendigkeit halten[4]), und die Gotteskinder kämpfen nicht miteinander[5]), sie genießen gemeinsamen gerechten Frieden. Aber bei alledem ist und bleibt Kampf und Krieg unter den gedachten Bedingungen vollauf verträglich mit der Forderung der christlichen Pax, wie es Augustinus in besonders zugespitzter Antithese im Briefe 189 an den Bonifatius ausspricht: Esto bellando pacificus, ut eos, quos expugnas, ad pacis utilitatem vincendo perducas! Wie oft begegnen wir ähnlichen Antithesen bei den mittelalterlichen Geschichtsschreibern! So sagt z. B. der Biograph Kaiser Konrads II in seinen „Versus pro obitu Chuonradi imperatoris“[6]):

Nil moratus imperator,
Pacis ubicumque dator,
Bellum intulit paganis usw.

---

1) De civ. Dei IXX 12 med.: Homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam, cum etiam mali pro pace suorum belligerent, und dort vorher: Pacis igitur intentione geruntur et bella ab his etiam, qui virtutem bellicam student exercere imperando atque pugnando. . . . Nam et illi, qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt, sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo ut sit pax nolunt, sed ut ea sit quam volunt . . . Proinde latrones ipsi, ut vehementius et tutius infesti sint paci caeterorum, pacem volunt habere sociorum; XV 4: concupiscit enim (scil. terrena Civitas) terrenam quamdam pro rebus infimis pacem; ad eam namque desiderat pervenire bellando.

2) De civ. Dei X 21: Civitas Dei tanto clariores et honoratiores cives habet, quanto fortius adversus impietatis peccatum etiam usque ad sanguinem certant; XV 4: Quando autem vincunt, qui causa justiore pugnabant, quis dubitet gratulandam esse victoriam et provenisse optabilem pacem? Haec bona sunt et sine dubio Dei dona sunt. Aber, warnt Augustinus, wie so oft: Sed si neglectis melioribus, quae ad supernam pertinent Civitatem . . . bona ista sic concupiscantur, ut vel sola esse credantur . . ., necesse est miseria consequatur.

3) De civ. Dei IXX 15: Nam et cum justum geritur bellum, pro peccato et a contrario dimicatur, et omnis victoria, cum etiam malis provenit, divino judicio victos humiliat vel emendans peccata vel puniens.

4) Ibid. IV 15: Proinde belligerare et perdomitis gentibus dilatare regnum malis videtur felicitas, bonis necessitas.

5) Ibid. XV 5: Pugnant ergo inter se mali et mali, item pugnant inter se boni et mali, boni vero et boni si perfecti sunt inter se pugnare non possunt.

6) In der Oktavausgabe der Mon. Germ. von Bresslau S. 47 Vers 42 ff.

Das muß ganz widersinnig erscheinen, wenn man es nicht aus den dargelegten Anschauungen interpretiert. Und nicht minder die Aeußerung Thangmars in seiner Biographie des Bischofs Bernward von Hildesheim[1]) gelegentlich des Kampfes mit den aufständischen Römern: Ipso antistite cum sancta hasta in principio (d. h. in erster Reihe) terribiliter fulminante, cordis vero instantia pacem ab auctore pacis supplicanter flagitante.

Diese Anschauungen Augustin's von Krieg, Sieg und Niederlage, die ja auf denen der heiligen Schrift beruhen aber im Zusammenhange seines Systems, besonders im Zusammenhange mit dem Friedensbegriff, vertiefte Bedeutung haben, sind in der Tat die herrschenden Grundanschauungen über diese Dinge im Mittelalter geworden, wie wir später verfolgen werden. Ich will hier nur hervorheben: es ergibt sich daraus auch, daß man sich Niederlagen der Christen gegen Heiden und Ketzer und auch Niederlagen der für gerecht gehaltenen Sache gegen deren christliche Feinde erklärte und sich darüber tröstete, indem man sie als Strafe Gottes für seine Sünden (peccatis exigentibus), als Mahnung zur Demut und zur Besserung ansah. So wurde bekanntlich das Scheitern des zweiten Kreuzzuges erklärt; das war damals keine schlau erdachte Ausrede, wie unsere Rationalisten leicht meinen, sondern ein Ausdruck der dargelegten religiösen Anschauungen, der überall wieder begegnet und im Zusammenhange beachtet sein will.

3. Die pax justorum, pax justa ist gegenüber der pax iniquorum der Friedenszustand und das Friedensstreben auf Grund der Gottesliebe und des Gehorsams gegen Gott[2]) im Hinblick auf den ewigen Frieden; Augustinus nennt diesen Frieden im Unterschied von dem äußeren Frieden, der Guten und Bösen gemeinsam ist (vgl. oben unter 2.), auch pax nostra propria[3]). Es ist ein beseligendes Gut, wenn auch im Vergleich mit der Seligkeit des ewigen Friedens nur ein Schatten, nur Elend, mehr ein Trost im irdischen Elend als selige Freude[4]).

Im engsten Zusammenhange mit dem Begriff des Friedens, wie ihn Augustinus faßt, steht der der Justitia.

Auch hier ist es von grundlegender Bedeutung, zu erkennen, daß Augustinus den klassischen Sinn des Wortes im christlichen

---

1) Mon. Germ. SS. IV 770, 11 ff.

2) De civ. Dei IXX 13: Pax hominis mortalis et Dei est ordinata in fide sub aeterna lege obedientia.

3) De civ. Dei IXX 26 ex. und 27 in.

4) IXX 10: Hic autem dicimur quidem beati, quando pacem habemus quantulacumque hic haberi potest in vita bona, sed haec beatitudo illi, quam finalem dicimus, beatitudini comparata prorsus miseria reperitur; ib. 27 in.: solatium miseriae potius quam beatitudinis gaudium, und daselbst weiterhin; vgl. auch IXX 17 ex.: Hanc pacem, dum peregrinatus in fide (scil. coelestis Civitas in ihrer irdischen Pilgerfahrt) habet, atque ex hac fide juste vivit, cum ad illam pacem (dem ewigen) adipiscendam refert quidquid bonarum actionum gerit erga Deum et proximum; XVII 13 in: Pacem quidem illam (im Reiche Salomos) Scriptura in umbra futuri . . . commendat.

Geiste umwertet, und daß er verschiedene Arten, Stufen der Justitia ansetzt. Beachten wir zunächst letzteres Moment.

1. Gott ist die Quelle aller Gerechtigkeit[1]), ist der Gerechte in höchster Vollkommenheit, und für die Menschen, welchen die ewige Friedensseligkeit des Jenseits zu Teil wird, ist auch diese höchste Gerechtigkeit erreicht, da sie, befreit von dem Widerstreit des irdischen Wesens, ohne Mühe und Kampf mit Gott eins sind in hingebender Unterordnung[2]).

Dem gegenüber ist wiederum[3]) alle Gerechtigkeit auch der Besten hienieden unvollkommen[4]), aber diejenige, welche das wahrhaft gute Endziel der ewigen Einheit mit Gott — den ewigen Frieden — vor Augen hat und dem nachstrebt, ist darum immerhin vera Justitia zu nennen[5]), im Gegensatz zu der äußerlichen unchristlichen Justitia im landläufigen antiken Sinne des Wortes. Also haben wir wie bei der Pax zwei Arten der Justitia hienieden anzuerkennen:

2. Die Justitia, die allein in der Civitas Dei hienieden herrscht, nicht in der Gemeinschaft der Gottlosen (also auch nicht in deren Staat!), Justitia vera oder nostra, wie Augustin sie auch im Gegensatz zu der der Gottlosen nennt. In scharfer Dialektik kritisiert er den antik heidnischen Begriff der Justitia, wie ihn Cicero in seinem Werke De republica[6]) entwickelt; er fragt[7]): wenn Justitia die Tugend sein soll, quae sua cuique distribuit, was kann denn das für eine Justitia sein, die den Menschen dem wahren Gott entzieht und ihn bösen Dämonen (den römischen Göttern) unterwirft? Heißt das, Jedem das Seine geben? Er wertet also wieder einmal die antike Wendung im christlichen Sinne[8]) um, indem er in das „Sua cuique distri-

---

1) De civ. Dei I 21 ex.

2) Ib. XIX 27 ex.; vgl. auch V 16, und V 19 ex. in Note 4 hier.

3) Wie bei dem Verhältnis der pax aeterna und aller pax hienieden, s. oben S. 30/31.

4) De civ. Dei V 19: Intelligunt (scil. illi qui . . . bene vivunt), quantum sibi desit ad perfectionem justitiae, qualis est in illorum sanctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare.

5) De civ. Dei IXX 27: Ipsa quoque nostra justitia, quamvis vera sit propter veri boni finem, ad quem refertur, tamen tanta est in hac vita (tanta steht hier, wie man sieht, im detrektiven Sinne: so gering), ut potius peccatorum remissione constet quam perfectione virtutum.

Augustin bemerkt II 21, daß, wenn diese Bezeichnung unserer Ausdrucksweise fernliegend scheine, doch jedenfalls im ewigen Gottesreich „vera Justitia“ sei.

6) Die Stelle wird in den Fragmenten des Werkes unter liber III cap. 37 aufgeführt.

7) De civ. Dei IXX 21.

8) Das heißt also in Anknüpfung an den Sprachgebrauch der heiligen Schrift, wie ihn Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1900 S. 146f. sehr gut darlegt. Ueber annähernde Wertung der Justitia in der Stoa s. F. Kampers, Die Geburtsurkunde des abend-

buere" die Beziehung auf Gott hineinlegt. Und er setzt dem weltlich beschränkten Begriff die Definition christlicher Justitia entgegen[1]): Hic (d. h. hienieden) itaque in unoquoque (scil. in Jedem von denen, die wegen ihrer Humilitas die Gnade Gottes haben) Justitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet vel subjugendo vel resistendo usw., indem er hinzufügt: In illa vero pace finali (also im Jenseits), quo referenda et cujus adipiscendae causa habenda est ista Justitia, . . . non opus erit, ut ratio vitiis, quae nulla erunt, imperet, sed imperabit Deus homini, animus corpori tantaque obediendi ibi erit suavitas et facilitas quanta vivendi regnandique felicitas; da herrscht also vollendete ganz wahre Justitia, wie volle ganz wahre Pax.

3. Die Justitia im gewöhnlichen Sinne der klassischen Welt ist demnach garnicht eigentlich Justitia zu nennen, analog wie die Pax iniquorum nicht eigentlich Pax zu nennen ist. Selbstverständlich gilt von ihr dasselbe, wie von den Tugenden überhaupt, wie von der Pax u. a., daß sie nämlich einen gewissen relativen Wert auch in ihrer Betätigung durch Ungläubige hat. Aber ebenso gilt von ihr, daß der Mensch, der nicht Gott gehorcht und dient, keine wahre, christliche Gerechtigkeit hat, kein Gerechter ist[2]), und ebenso wenig der Staat, der nicht Gott dient[3]), wie auch, umgekehrt, ohne Gerechtigkeit im christlichen Sinne keine Gemeinschaft der Menschen ein wahrer Staat ist[3]). Das bedeuten die Aeußerungen Augustins über den Staat, die aus dem Zusammenhang gerissen so oft und so gründlich mißverstanden sind als ob er den Staat überhaupt für ein Werk des Teufels hielte[4]). Wir kommen später, wo wir über den Begriff der Herrschaft handeln, darauf zurück.

---

ländischen Kaisertums (Historisches Jahrbuch Bd. 36) 1915, S. 263f. — Man sieht, wie grundverkehrt die Ansicht der beiden Carlyle ist, die ich oben S. 10f. gekennzeichnet habe.

1) Ib. IXX 27; entsprechend ib. 21: Ubi homo Deo non servit, quid in eo putandum est esse justitiae?

2) S. die vorige Note.

3) De civ. Dei II 21: Vera autem justitia non est nisi in ea republica, cujus conditor rectorque Christus est, d. h. im christlichen Staat, in der Civitas Dei hienieden, wie aus der Fortsetzung hervorgeht; und ib. vorher, wo er sagt, er werde später nachweisen, daß die römische respublica, die Cicero vor Augen hat, numquam fuisse rempublicam (kein Staat im wahren Sinne also), quia numquam in ea fuit vera justitia; dieser Erweis wird dann IXX 21 erbracht und dort wird wiederholt: procul dubio colligitur, ubi justitia non est (also justitia vera, im eigentlichen Sinne) non esse rempublicam. Man sieht, wie völlig Carlyle in dem oben S. 10 angeführten Werke Augustinus verkennt, wenn er behauptet, dieser nehme die Definition des Cicero vom Staate, und zwar mit Auslassung der Justitia auf.

4) Jos. Mausbach l. c. I S. 331ff. widerlegt diese Mißverständnisse eingehend. Die soeben in Note 3 angeführten Stellen allein genügen

Der Zusammenhang zwischen Pax und Justitia ist nach dem Dargelegten ersichtlich. Wenn die Justitia des Christen darin besteht, daß er sich in Gehorsam Gottes Leitung hingibt, so ist Justitia das Verhalten, wodurch er die Einigkeit mit Gott, die Pax, gewinnt. Augustinus sagt es ausdrücklich an der vorhin S. 36 angeführten Stelle, daß Justitia habenda est mit Hinblick auf die Pax finalis und zur Erlangung derselben.

Pax und Justitia innig verbunden sind daher die Signatur christlichen Regiments, wie wir später sehen werden — ein Gedanke von tiefer und weit greifender Wirkung auf die Staatsanschauungen der europäischen Welt, den u. a. die beiden Carlyle in ihrem mehrfach angeführten Werke (s. Seite 10) völlig übersehen haben.

Mit beiden Begriffen berührt sich sehr nahe der der Obedientia. Es ist die Betätigung des Amor Dei, der Caritas, der Humilitas, und wird gelegentlich auch, als die entsprechende Gesinnung, der Humilitas gleich gesetzt, im Gegensatz zur Inobedientia des Gottlosen, die dem Amor sui, der Superbia entspringt. Ist Inobedientia die Sünde, durch die der Fall Adams und Evas herbeigeführt worden, so ist Obedientia die Tugend, worauf die Gotteskindschaft der Guten beruht[1]), und daher kann Augustinus sie als „mater quodam modo omnium custosque virtutum" bezeichnen[2]).

Auch hier ergeben sich aber die verschiedenen Arten der Obedientia, die den Stufen oder Arten der Civitates entsprechen[3]):

1. Die Obedientia der Seligen im Jenseits, in dessen Frieden es keinen Widerstreit irdischen Wollens mehr gibt, keine Un-

---

schon, um die wahre Ansicht Augustins erkennen zu lassen, und mit Hinblick auf diese ist der Ausspruch IV 4 in: Remota itaque justitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? garnicht anders zu deuten und übersetzen als wie Mausbach l. c. S. 336/37 es tut: „wenn die Justitia fehlt" usw., also conditionell, und nicht kausal „weil die Justitia fehlt" usw.; der wahrhaft christliche Staat wird hier eben dem unchristlichen, sowohl dem heidnischen wie dem unfrommen christlichen, entgegengesetzt. Trotzdem gibt H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte 1911 S. 101ff. noch wieder die letztere absolute Deutung „alle Staaten sind usw., weil usw." Es hängt das damit zusammen, daß er die verschiedenen Arten der Justitia (wie auch der verwandten Begriffe) nicht erkannt hat, vgl. oben S. 34.

1) So De civ. Dei XV 3 ex.: Cives Civitatis liberae, socios pacis aeternae, ubi sit non amor propriae ac privatae quodam modo voluntatis, sed communi eodemque immutabili bono gaudens atque ex multis unum cor faciens id est perfecte concors obedientia charitatis. In scharfer Kontrastierung der Obedientia und Inobedientia De civ. Dei XII 21, XIII 1; über die Schuld von Adams Inobedientia ib. XIII 3, 15, XIV 15, 1; Sauls Inobedientia, wegen der er verworfen wird, XVII 7.

2) De civ. Dei XIV 12.

3) Vgl. oben S. 19f.

stimmigkeit mit Gottes Befehlen, wo vielmehr tanta obediendi erit suavitas et facilitas quanta vivendi regnandique felicitas[1]), während hienieden der Gott Gehorsame doch immer mit den widerstrebenden fleischlichen Regungen zu kämpfen hat[2]). Daher ist

2. die Obedientia der Frommen auf Erden nicht vollkommen, aber sie ist doch etwas wesentlich anderes als die der Unfrommen, indem sie auf demütiger Gesinnung gegen Gott beruht, sich freiwillig und freudig in Frieden der Leitung und dem Dienste Gottes unterordnet[3]) in jener „libera servitus", die dem Menschen ziemt[4]).

3. Auch die Unfrommen haben ihre Art der Obedientia, wie sie ihre Art von Frieden und Gerechtigkeit haben, auch ihre Civitas braucht im Interesse des Friedens und der Ordnung den Gehorsam der Bürger[5]), aber es fehlt der Hinblick auf Gott, der Wille der Unterordnung unter ihn, gerade wie das dem Frieden der Unfrommen fehlt. Freilich darf und soll auch der Fromme wie diesen Frieden so diese Obedientia mitmachen, um in der Gemeinschaft, die er auf der Pilgerfahrt des irdischen Daseins mit dem Bösen hat (der Civitas permixta) leben zu können — eine Forderung, die durch alle Zeiten hindurch zurückgeführt wird auf die bekannten Bibelstellen Römerbrief 13,1 ff., 1. Thim. 2,2, Matthäi 22,21 und Marci 12,17, und von größter politischer Wichtigkeit ist, wie wir noch sehen werden —: Civitas autem coelestis vel potius pars ejus, quae in hac mortalitate peregrinatur et vivit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est mortalitas transeat; ac per hoc dum apud terrenam Civitatem velut captivam vitam suae peregrinationis agit, jam promissione redemptionis et dono spirituali

---

1) De civ. Dei IXX 27 ex.

2) Ib. vorher: Hic (d. h. hienieden) in unoquoque justitia est, ut obedienti Deus homini, animus corpori, ratio autem vitiis etiam repugnantibus imperet vel subigendo vel resistendo usw.; in illa vero pace finali . . . quoniam sanata immortalitate atque incorruptione natura vitia non habebit nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quidquam repugnabit, non opus erit ut ratio vitiis, quae nulla erunt, imperet, sed imperabit Deus homini, animus corpori, und hieran schließen sich die im Text oben zitierten Worte tantaque obediendi usw.

3) De civ. Dei IXX 13: Pax hominis mortalis et Dei est ordinata in fide sub aeterna lege obedientia; ibidem XIV 13 med.: Bonum est enim sursum habere cor, non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad Dominum, quod est obedientiae, quae nisi humilium non potest esse. Vgl. auch IXX 14 med. und die Stellen S. 37 Note 1.

4) De civ. Dei XIV 15 in., IXX 14 ut liber obtemperet. Vgl. weiterhin über den Begriff der Libertas.

5) De civ. Dei IXX 17: Ita etiam terrena civitas, quae non vivit ex fide, terrenam pacem appetit, in eoque defigit imperandi obediendique concordiam civium, ut sit eis de rebus ad mortalem vitam pertinentibus humanarum quaedam compositio voluntatum.

tamquam pignore accepto, legibus terrenae Civitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali vitae accommodata sunt, obtemperare non dubitat[1]). Aber eine scharfe, unüberschreitbare Grenze hat diese Obedientia allerdings: der Fromme darf sich dadurch nicht zu Gottlosem, zu Bösem veranlassen oder zwingen lassen[2]). Das ist ja der tiefgreifende Grundsatz der Gewissensfreiheit „Man soll Gott mehr gehorchen, denn den Menschen" (Apostelgesch. 5, 29), durch den das Christentum sich der heidnischen Welt entgegenstellte mit jener Ueberzeugungstreue, die von der herabgekommenen Sklavengesinnung jener Welt nicht verstanden und nur als eigensinnige Feindseligkeit angesehen werden konnte. Es ist der folgenreiche Grundsatz, der auch in christlicher Zeit gegenüber der christlichen Herrschaft in Geltung blieb, zweischneidig genug, wie wir noch sehen werden.

Einiges wird sich noch zur Kennzeichnung des Begriffes „obedientia" ergeben, indem wir jetzt dessen Komplementärbegriff, die Herrschaft, erörtern. Ich wähle hier als Stichwort das deutsche Wort, weil Augustinus zwar vorwiegend „Dominatio" sagt, daneben aber auch regnum und imperium, und vielleicht am meisten Verbalausdrücke mit dominari, imperare, regere anwendet, so daß er im ganzen keine so einheitliche Bezeichnung für den Begriff durchführt, wie bei den bisher behandelten.

Entsprechend den drei Arten der Obedientia haben wir selbstverständlich drei Arten der Herrschaft zu unterscheiden:

1. Die Herrschaft Gottes, wie sie in aller Vollkommenheit im Jenseits waltet, wo es nur freiwillige, ungestörte Unterordnung und Hingebung gibt[3]), wo die Bürger der Civitas superna in Ewigkeit mit Gott ihrem Herrn und König herrschen[4]). Selbstverständlich hat Gott auch die Herrschaft über alles in der Welt

---

1) De civ. Dei IXX 17. Vgl. auch ibid. II 19 ex.: Tolerari Christi famuli jubentur ... pessimam etiam, si necesse est, flagitiosissimamque rempublicam et in illa Angelorum quadam sanctissima ... republica, ubi Dei voluntas lex est, clarissimum sibi locum etiam ista tolerantia comparare; IXX 26: Man soll auch für die Könige der Civitas Babylon beten.

2) Ich zitiere hier nur die bezeichnende Stelle V 17 in.: Quantum enim pertinet ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest sub cujus imperio vivat homo moriturus, si illi, qui imperant, ad impia et iniqua non cogant.

3) De civ. Dei IXX 27: In illa pace finali ... imperabit Deus homini, animus corpori tantaque obediendi ibi erit suavitas et facilitas quanta vivendi regnandique facilitas; vgl. auch IXX 16: Caelestem domum, ubi necessarium non sit officium imperandi mortalibus usw.

4) Ibid. XV 1 ex.: Superna sanctorum Civitas ..., ubi cum suo principe rege saeculorum sine ullo temporis fine regnabunt (scil. die cives der superna Civitas), und dort vorher: quarum (scil. duarum societatum hominum) una praedestinata est in aeternum regnare cum Deo.

und auf Erden, und alle Herrschaft verleiht er[1]), so den Frommen wie den Unfrommen[2]); also wie alle Gaben und Güter der Welt ist Herrschaft und Unterordnung an sich gut, nur ihre Handhabung und Nutzung verdunkelt sie, macht sie je nachdem mehr oder weniger fromm oder unfromm, und dies geschieht so nach Gottes unerforschlichem Ratschluß, „occultis causis."

Die spezifische Eigenschaft der Gottesherrschaft ist ihre vollkommene Freiheit, Libertas — ein unendlich folgenreicher Gedanke im Zusammenhang des Augustinischen Systems, auf den ich weiter unten eingehe — und hierin unterscheidet sie sich hauptsächlich von aller irdischen Herrschaft, am vollständigsten natürlich von der der Unfrommen: Freie Unterordnung ist da, wo nicht Nötigung, sondern Liebe sich dienend unterordnet, sagt Augustinus[3]); anknüpfend an den Paulusbrief (Galater 4,21 ff.) stellt er die Nachkommenschaft der freien Gattin Abrahams, Sarah's, als irdisches Abbild der Civitas coelestis, des freien himmlischen Jerusalem hin[4]).

Dieser Herrschaft Gottes in ihrer vollen Friedseligkeit, Gerechtigkeit, Freiheit, der sich die Seligen erfreuen, kann selbstverständlich nicht irgend welche irdische Herrschaft gleichkommen, denn hier handelt es sich um die Unterordnung der Menschen unter ihresgleichen, unter Menschen, die eben der menschlichen Unvollkommenheit verfallen sind. Diese Unterordnung mit ihrer Unvollkommenheit überhaupt ist eine Folge des Sündenfalls, da ursprünglich nur über die unvernünftige Kreatur der Mensch zu herrschen hatte, nicht über seinesgleichen; Unfreiheit (Servitus) ist ihm wegen seiner Sünde auferlegt[5]). Aber die Herrschaft ist doch immer ein Gut, das wie die anderen irdischen Güter den Sterblichen gegönnt ist und ihnen nicht zum Unsegen gereicht, wenn sie es im Dienste Gottes nutzen, wenn sie es nicht als ein Gut an sich erstreben, schon weil sie sehen, daß Gott die Herrschaft Guten und Bösen verleiht. Segen bringt sie frei-

1) Ib. V 21 in.: Non tribuamus dandi regni atque imperii potestatem nisi Deo vero, qui dat felicitatem in regno coelorum solis piis, regnum vero terrenum et piis et impiis, sicut ei placet, cui nihil injuste placet; XII 15 med.: Quapropter si Deus semper Dominus fuit usw.

2) S. die vorige Note und das ganze Kapitel XV 1 mit dem Schluß: Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid injustis?

3) Enarratio in Psalmum 99 bei Migne 37 Col. 1275 s. Joh. Lange, Das Staatensystem Gregors VII. usw., Diss. Greifswald 1915, S. 10 Note 1: Libera servitus ut apud Dominum, libera servitus, ubi non necessitas, sed charitas servit; De civ. Dei XV 3 ex.: Ubi (scil. in Civitate libera, in der Gemeinschaft des ewigen Friedens) perfecte concors obedientia charitatis.

4) De civ. Dei XV 2: Quae autem sursum est Jerusalem, libera est; quae est mater omnium nostrum; ibid. XVII 20 gegen Ende: Christum autem filium ingenuorum, sanctorum scilicet patriarcharum pertinentium ad liberam Civitatem; XV 3 ex.: Cives Civitatis liberae; auch XVII 3.

5) De civ. Dei IXX 15: Prima ergo servitutis causa peccatum est usw.

lich nur den Guten, die sich ihrer mit Hinblick auf die Ewigkeit im Dienste Gottes bedienen[1]). Somit besteht doch ein gewaltiger Unterschied, ebenso wie zwischen dem Frieden der Frommen und der Unfrommen, so zwischen der Herrschaft beider in Folge der verschiedenartigen Gesinnung, die ihr zu Grunde liegt und sie bestimmt:

2. Die Herrschaft der Frommen will selbstlos Gott dienen, indem sie sich in Liebe, Demut, Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit dem Herrn unterordnet, soweit es dem Menschen möglich ist, sowohl hinsichtlich der eigenen Person wie auch hinsichtlich der ihr Untergebenen, denen sie nicht aus Herrschsucht und Eigennutz befehlen will, sondern um ihre entsprechende Unterordnung unter Gott in Liebe, Demut usw. zu fördern. Das gilt von der väterlichen Herrschaft innerhalb der Familie wie von der im öffentlichen Leben, in Stadt und Staat[2]). Der Familienvater, der in diesem Geiste sein Haus regiert, ist nach dem Muster der alten Patriarchen, der „justi patres nostri", ein verus paterfamilias[3]); ebenso der Herrscher, der in demselben Geiste sein Reich regiert"[4]).

Solche gottgefällige Herrschaft wird aufs schärfste der bösen gegenübergestellt, und in diesem Gegensatz ist sie jetzt näher zu kennzeichnen:

3. Die Herrschaft der Unfrommen, der impii, mali oder iniqui, ruht nicht auf demütiger, selbstloser Unterordnung unter Gottes Leitung; Satanas ist ihr Haupt, soweit Gott es zuläßt[5]), der ja überhaupt das Wirken des Bösen nach seinem Willen zuläßt. Satanas hat diese Art der Herrschaft gegründet: Superbus ille angelus ac per hoc invidus per eandem superbiam a Deo ad semetipsum conversus quodam quasi tyrannico fastu gaudere subditis, quam esse subditus eligens, de spirituali paradiso cecidit[6]) usw., und hat dann aus Neid, wie oben S. 17 erörtert, die ersten Menschen zur selben Sünde verführt[7]). Gottlose Superbia ist

---

1) S. das Citat vorhin Seite 40 Note 1 aus De civ. Dei V 21; ferner IV 33 Deus . . . dat regna et bonis et malis, felicitatem vero non dat nisi bonis; hanc enim possunt et non habere et habere servientes, possunt et non habere regnantes usw.

2) De civ. Dei IXX 16 und 15.

3) Ibid. IXX 16 in.: Qui autem veri patresfamilias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt.

4) Ibid.: Selbst die bösen Herrscher lassen sich gerne „patresfamilias" nennen; im übrigen s. die jetzt folgenden Ausführungen und Noten und weiterhin die betr. des „Herrschers".

5) An diese Klausel muß man sich immer wieder erinnern, um das Böse und seine Betätigungen im Verhältnis zu dem Guten zu verstehen, namentlich zu verstehen, daß auch das Böse und die Bösen noch einen gewissen Anteil am Guten haben können, wie wir im einzelnen schon wiederholt festzustellen hatten: s. Seite 26.

6) De civ. Dei XIV 11 med.

7) De civ. Dei XIV 11 med.

daher die Seele aller unfrommen Herrschaft: Odit (scil. Superbia) cum sociis aequalitatem sub illo (scil. Deo), sed imponere vult sociis dominationem suam pro illo[1]), und sie äußert sich in allen bösen Gesinnungen und Leidenschaften, die daraus hervorgehen können. Vor allem ist die Libido dominandi als unmittelbarster Ausdruck der Superbia ihr eigen. Eindrucksvoll sagt Augustinus gleich in der Vorrede seines großen Werkes: Quae (scil. Civitas terrena, das ist hier die Gemeinschaft der Bösen, vgl. deswegen oben S. 22) cum dominari appetit, etsi populi serviant, ipsa ei dominandi libido dominatur, und er stellt das in scharfen Gegensatz zu der Grundgesinnung der Caritas, die der Herrschaft der Frommen zu eigen ist: Illi (scil. civitati terrenae) in principibus ejus vel in eis quas subjugat nationibus dominandi libido dominatur, in hac (scil. civitate caelesti) serviunt invicem in charitate, et praepositi consulendo et subditi obtemperando"[2]).

Ferner ist Ruhmsucht, Cupiditas oder Libido gloriandi oder Jactantia, Amor laudis, der unfrommen Herrschaft eigen[3]). In scharfen Antithesen führt Augustinus aus, wie die Weltbürger nach dem eitlen Ruhm und Beifall der Menschen streben, wie dies das Motiv der römischen Größe gewesen ist, während die Gottesbürger ihre Befriedigung in dem Ruhm bei Gott suchen[4]); er legt dar, wie verschieden ihr Lohn ist, der äußerliche vergängliche und der innerliche ewige[5]). Mit dem psychologischen Wirklichkeitssinn, durch den Augustinus sich auszeichnet, verkennt er nicht, daß die Ruhmesliebe immerhin etwas nützliches, gutartiges habe, insofern die Rücksicht auf die Menschen und ihre Anerkennung böse Herrscher von schlimmsten Taten zurückhält, während rücksichtslose nackte Herrschsucht die Verächter des Ruhmes schlimmer als Bestien macht, wie manche Römer, im höchsten Grade Nero[6]). Aber die Jactantia ist und bleibt doch ein Laster, vor dem der Christ sich durchaus zu hüten hat[7]).

Daß der unfrommen Herrschaft der wahre Frieden, die wahre Gerechtigkeit fehlt, haben wir schon oben[8]) erörtert; ihre Signatur ist Perturbatio, Discordia oder Concertatio, Divisio, Confusio

1) Ibid. IXX 12 med.

2) De civ. Dei XIV 28; vgl. auch XIV 15 ex., wo er die verschiedenen Leidenschaften aufzählt: Quis enim facile dixerit, quid vocetur libido dominandi, quam tamen plurimum valere in tyrannorum animis etiam civilia bella testantur.

3) Ib. XIV 15: Libido gloriandi, quae jactantia nuncupatur.

4) De civ. Dei XIV 28: Illa (scil. civitas terrena) in se ipsa, haec (scil. civitas coelestis) in Domino gloriatur; illa enim quaerit ab hominibus gloriam, huic autem Deus, conscientiae testis, maxima est gloria; illa in gloria sua exaltat caput suum, haec dicit Deo suo „gloria mea, et exaltans caput meum (Psalm 3, 4)" usw.; ferner V 14ff.

5) V 15 und 16.

6) De civ. Dei V 19 und 13.

7) Ibid. V 18, 14 in.

8) Seite 36.

und Injustitia, Zwist und Ungerechtigkeit[1]). Selbst der äußere Frieden, den sie bietet, wird meist durch Krieg gewonnen und durch Gewalt festgehalten[2]). Der brudermörderische Streit zwischen Remus und Romulus ist das Prototyp dafür, wie die Gemeinschaft der Unfrommen durch Zwist zerrissen wird[3]). Kampf ist zwischen Bösen und Bösen, Kampf zwischen Bösen und Guten, die wahrhaft Guten können aber miteinander nicht kämpfen[4]).

Im Zusammenhange hiermit erscheint, wie bereits oben berührt, Unfreiheit, Servitus als Eigenschaft der unfrommen Herrschaft, während die fromme Herrschaft hienieden, wenn auch nicht vollkommen wie die Seligen bei Gott, so doch in hohem Grade der Libertas genießt. Augustinus gefällt sich in den zugespitztesten Antithesen, um herauszustellen, daß die Freiheit des frommen Christen, die wahre Freiheit, gerade im hingebendsten Dienste aus Liebe zu Gott besteht, daß auch der geringste Knecht und Sklave diese Freiheit genießen kann, wenn er sich in den Dienst Gottes stellt, während der noch so mächtige anscheinend Freie, der unfromm ist, in der Knechtschaft der Leidenschaften, des Teufels lebt[5]).

Dabei ist es auch hier wieder von der größten Bedeutung für das Verständnis der Augustinischen Gedanken und ihrer praktischen Weiterwirkung, die Arten oder Stufen der Libertas richtig zu unterscheiden, die uns begegnen. Denn wie bei Pax, Iustitia usw., unterscheidet Augustinus zunächst die Libertas der Gottesgemeinschaft im Jenseits von der auf Erden überhaupt[6]), in zweiter Linie die der Frommen und die der Unfrommen auf Erden[6]), so daß jeweils nur von zwei Arten die Rede ist, im ganzen aber von dreien:

1. Die vollkommene Freiheit in Gott, die in der Civitas coelestis herrscht, der die irdische gegenübersteht[7]).

---

1) De civ. Dei IXX 13 die Hauptstelle über die Perturbatio und die Pax; XV 4: Civitas ista (scil. terrena) adversus se ipsam plerumque dividitur litigando, bellando atque pugnando usw.; s. auch XVIII 2. Dies illustriert Augustinus durch die ganze Geschichte Roms in Buch II und III. — Weil die Römer non diligebant gloriam propter justitiam, sed justitiam propter gloriam diligere videbantur, pacem factam foedusque (scil. mit den Samniten) ruperunt. — Babylon interpretatur confusio, sagt Augustinus XVI 4 und XVIII 41 med. (Babylon ist die mystische Bezeichnung der Civitas Diaboli), und XVIII 51 nennt er die Gemeinschaft der Ungläubigen geradezu „Civitas confusionis".

2) Ib. XV 4, IXX 12.

3) De civ. Dei XV 5: Illud igitur, quod inter Remum et Romulum exortum est, quemadmodum adversus se ipsam terrena Civitas dividatur, ostendit.

4) Ibidem. 5) S. die gleich folgenden Noten.

6) XVII 3: Liberam Civitatem Dei, liberam Jerusalem gegenüber terrenam Jerusalem. Vgl. oben S. 20 über diese beiden Civitates.

7) Vgl. oben S. 40. De civ. Dei XV 2 (vgl. auch XVII 3) führt Augustinus das im allegorischen Gleichnis mit den beiden Frauen Abrahams aus, der freien und der unfreien, und unterscheidet so das dienende Jerusalem

2. Die Libertas der Frommen auf Erden, die im Verhältnis zu der der Seligen im Jenseits als unvollkommen, ja relativ als Servitus gelten muß, aber im Verhältnis zu der Scheinfreiheit der Unfrommen als „vera libertas“, als Libertas schlechthin erscheint. Denn der Frommen Dienst ist ein freier, wird frei durch ihre Gesinnung, ihre Gottesliebe und die Gnade Gottes, und diese innere Freiheit kann ihnen keine irdische Herrschaft rauben[1]).

3. Die nur äußerliche Libertas der Unfrommen, die Augustinus auch als falsa Libertas bezeichnet[2]), weil sie in Wahrheit Knechtschaft in den Banden der Sünde und des Unglaubens ist.

Die spezifische Bedeutung, welche alle die im Vorhergehenden erörterten Begriffe als Eigenschaften christlichen oder unchristlichen, frommen oder unfrommen Regiments für das lateinische Lexikon des Mittelalters und damit für die Interpretation der mittelalterlichen Quellen haben, ist bisher gänzlich übersehen und verkannt worden. Im zweiten Teil dieser Arbeit werde ich das eingehend von den einzelnen Begriffen nachweisen. Aber ich möchte schon hier vorläufig einige Beispiele herausgreifen.

Wenn Bernhard von Clairvaux seinem einstigen Schüler dem Papste Eugen III. zuruft: Nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi[3]), so bedeutet das etwas wesent-

---

hienieden und „quae sursum est Jerusalem, libera est, quae est mater omnium nostrum.“ Weiterhin sagt er: Invenimus ergo in terrena Civitate (das ist alle irdische Gemeinschaft) duas formas: unam suam praesentiam demonstrantem (d. i. die Gemeinschaft der Unfrommen, die nur für sich in „amor sui“ da ist; er bezeichnet sie gleich weiterhin als Civitas terrena (im engeren Sinne), alteram coelesti Civitati significandae sua praesentia servientem (d. i. die Gemeinschaft der Frommen hienieden), die durch Gnade von der Erbsünde frei wird. — Ibid. XVII 7 unterscheidet er zunächst Israel ad ancillam et Israel ad liberam pertinentem und läßt sich letzteres durch die Bekehrung zu Christus in die Gemeinschaft der Guten, der künftig Seeligen umwandeln, während erstere die dauernd davon getrennte Gemeinschaft der Unfrommen repräsentiert. — Vgl. im übrigen Joh. Lange l. c. Seite 12/13.

1) De civ. Dei XIV 28: In hac (scil. der Civitas der Frommen) serviunt invicem in caritate; II 29 med. redet Augustinus das Römertum an: Noli deos falsos fallacesque requirere, abjice potius atque contemne, in veram emicans libertatem; V 18: gegenüber der Römerfreiheit quid magnum est, si pro vera libertate, quae nos ab iniquitatis et mortis et diaboli dominatu liberos facit, . . . Christi pauperes inter filios computantur? — IV 30: Agamus itaque Christiani Domino Deo nostro gratias . . ., qui has superstitiones (die römische Götterlehre) . . . non solum in cordibus religiosis, verum etiam in aedibus superstitiosis libera suorum servitute subvertit; IXX 14: Opus habet (scil. homo) magisterio divino, cui certus obtemperet, et adjutorio, ut liber obtemperet; IXX 16: Ideoque Apostolus etiam servos monet subditos esse dominis suis et ex animo eis cum bona voluntate servire, ut . . . suam servitutem ipsi quodammodo liberam faciant . . . donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana. Andere Stellen bei Joh. Lange l. c. S. 10ff.

2) So in den Confessiones III cap. 8, wie Joh. Lange l. c. S. 12 Note bemerkt. Im übrigen s. die Noten vorhin S. 42.

3) In seiner Denkschrift De consideratione, liber 5 III cap. 1.

lich anderes als daß er jenen vor dem Charakterfehler der „Herrschsucht“ im klassischen oder modernen Sinne des Wortes warnt: er warnt ihn damit geradezu vor dem Abfall von Gott, vor teuflischer Verführung und Verdammnis. —

Wenn Papst Gregor VII. König Heinrich IV. im Jahre 1080 bannt und absetzt „pro sua superbia, inobedientia et falsitate“, so bedeutet es, daß er ihn als Teufelsgenossen brandmarkt, und wenn er dagegen Rudolf von Schwaben die Gewalt und Würde des Regimentes verleiht „pro sua humilitate, obedientia et veritate“, so kennzeichnet und rühmt er diesen damit als Gottesbürger. Wie unerhört leichtfertig, ja lächerlich müssen diese Motivierungen erscheinen, sobald man die Worte nicht in dem schwerwiegenden Sinne erfaßt, den sie im Munde des mittelalterlichen Papstes haben und den die damalige Welt ohne weiteres damit verbindet! Todsünden des Teufels sind es in diesem Sinne, deren Heinrich geziehen wird, höchste Tugenden des Christenmenschen, die Rudolf zugesprochen werden. —

Nicht minder ergibt sich die böse Schwere der Worte „de sede pacis pacem turbasti“, die König Heinrich Gregor VII. in seinem zweiten Schreiben aus dem Jahre 1076 entgegenschleudert, erst aus dem üblen Sinne des Teuflischen, den die Störung des Friedens unter Christen nach unseren obigen Ausführungen hat; und durch die Verbindung mit den Ansichten vom Antichrist, die später darzulegen sind, ergibt sich noch dazu, daß Heinrich den Papst hiermit geradezu als den Antichrist bezeichnet, der an heiligster Stätte, in Rom, seinen Sitz genommen hat.

Man hat die Einleitung zur Goldenen Bulle Karls IV. vom Jahre 1356 bisher einigermaßen wunderlich gefunden und zu ihrem Verständnis nichts beibringen können als den Nachweis einiger Bibelzitate, weil man die Augustinische Grundanschauung, die darin liegt und für uns so deutlich wie möglich als Motivierung des ursprünglichen Hauptzweckes dieses Verfassungsgesetzes ausgesprochen ist, nicht erkannt hat. Durch die Einführung der Majoritätswahl und die Bestimmungen über die Kurfürstenwürde, sagt die Einleitung, soll die Divisio bei den Königswahlen fürderhin vermieden werden, die seither zum Verderben des Reiches dabei geherrscht hat, und Unitas soll herbeigeführt werden. Wir wissen, wer der Urheber alles Zwistes ist, und die Vorrede sagt es deutlich genug, wenn man Verständnis für den Sinn der Worte hat: Dic, Superbia, quomodo in Lucifero regnasses, si Divisionem auxiliatricem non habuisses? Dic, Sathan invide, quomodo Adam de paradiso ejecisses, nisi eum ab obedientia divisisses? usw. Tu quidem, Invidia, christianum imperium . . . antiquo veneno, quod velut serpens in palmites imperiales et membra ejus propinquiora impio scelere vomuisti . . . divisionem inter septem electores sacri imperii, per quos velut septem candelabra lucentia in unitate Spiritus septiformis sacrum illuminari debet imperium, multociens posuisti. Wir sehen, es ist der Teufel mit allen seinen Eigenschaften und Tücken, dem die Zwietracht im Kurfürstenkolleg beigemessen wird, der die christliche Eintracht stört. Der Inhaber des heiligen Imperiums hält es daher „ex officio, quo caesarea dignitate potimur“, für seine Pflicht, solchen teuflischen Störungen künftig vorzubeugen, und erläßt deshalb die nachfolgenden Gesetze Man sieht, in wie ausgesprochenem Maße das Gesetzgebungswerk unter den großen religiösen Gesichtspunkt des Augustinus, den Gegensatz zwischen christlicher und unchristlicher Herrschaft, gestellt ist, den ich oben dargelegt habe, und man erkennt wohlbegründeten

Zusammenhang in den Apostrophen dieser Einleitung, die dem Unkundigen als pathetische Phrasen erscheinen mögen, wohlbegründeten Zusammenhang der Einleitung mit dem Gesetzeswerke selbst.

Ja, durch diese Einsicht gewinnt man eine unerwartete Handhabe zur Feststellung der Entstehungsgeschichte und Urheberschaft der Goldenen Bulle, wie ich später darlegen werde. —

Wenn Papst Gregor VII. den Anspruch macht, daß alle Staaten sich ins Lehnsverhältnis zur Römischen Kirche begeben sollen und das im Briefe an den König von Ungarn als „propriae libertatis status" bezeichnet, wenn er motivierend hinzufügt, die Mutter Kirche „subjectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos", so verstehen wir diese Erklärung, die der moderne Rationalist mit sarkastischem Lächeln abzutun geneigt ist, als den tiefgründigen Ausdruck der Augustinischen Anschauung von dem Wesen der Freiheit im Gottesstaat hienieden, die wir vorhin dargelegt haben; es kommt hier nur noch in Betracht, daß inzwischen die Entwickelung der Kirche unter dem Papsttum zur ersten Vertreterin des Gottesreiches hienieden sich vollzogen hat, von der wir später handeln werden. —

Aus derselben Grundanschauung entspringt auch der Kampfesruf der kirchlichen Reformpartei seit der Mitte des 11. Jahrhunderts „Libertas ecclesiae", ausgehend von dem Gedanken, daß die Simonie die Geistlichkeit in die Banden teuflischer Unfreiheit verstrickt; Joh. Lange hat das in der schon angeführten Dissertation S. 24ff. dargelegt. Die Kirche selbst muß „frei" sein, um die Christenheit „frei" zu leiten, zu der wahren Libertas Dei zu führen. Das wäre Herrschsucht, Superbia, gerade die Erzsünde des Teufels und seiner Genossen? Wir werden diese Art anachronistischer Urteile hier wie überall abweisen.

Aus den Bedingungen und Eigenschaften einerseits der frommen, andererseits der unfrommen Herrschaft ergibt sich dort der Typus des frommen, hier des unfrommen Herrschers, die Augustinus in scharfer Ausprägung einander gegenüberstellt, diesen als Vertreter des Teufelsreiches unter seinem Könige Diabolus, jenen als Vertreter des Gottesreiches unter seinem Könige Christus[1]). Die jüdischen Herrscher[2]), die römischen

---

1) De civ. Dei XVII 20 med.: Principes illius Civitatis (scil. Civitatis diaboli) . . ., principes autem Civitatis Christi. — Ich brauche kaum daran zu erinnern, daß Augustinus hier wie überhaupt auf dem Boden der Heiligen Schrift und der sich daran knüpfenden geläufigen Anschauungen steht, indem er diese systematisiert. Aber bemerkenswert ist, daß schon Philo in seiner allegorischen Deutung des Melchisedek — vgl. darüber weiterhin den Abschnitt „Regnum et Sacerdotium" bei mir — den βασιλεὺς δίκαιος dem τύραννος typisch entgegenstellt und beider Tun charakterisiert (Philonis Alexandrini opera quae supersunt ed. W. L. Cohn und P. Wendland 1896 Bd. 1 S. 130 Legum allegoriarum liber III). — Wie sehr die Bedeutung dieses Gegensatzes gelegentlich verkannt wird, ersieht man aus der Bemerkung von A. Greinacher in der sonst sehr verdienstlichen Dissertation „Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche", Freiburg i. B. 1909, S. 47 Note 2 über „das merkwürdige Spiel, welches die Zeit und auch Nikolaus mit den Worten verus rex und tyrannus treiben".

2) Jb. XVII 20ff.

Kaiser[1]) werden nach diesen beiden Kategorien scharf gemustert.

Er bezeichnet die unfrommen Herrscher, die reges injusti (De civitate Dei II 21 med.), improbi, pessimi (ib. V 19 med.), iniqui, schlechthin auch als tyranni, mit ausdrücklicher Umwertung der klassischen Wortbedeutung[2]), eine Tatsache, deren Erkenntnis, wie ich oben im allgemeinen bemerkt habe, von größter Tragweite für das mittelalterliche Lexikon ist:

Der „Tyrann" ist ein Kind des Teufels, der selber sein Reich wider Gott in Superbia und Jnvidia „tyrannisch" gegründet hat[3]), und er besitzt alle Eigenschaften des Teufels und alle Laster, die sich daraus ergeben, vor allem Superbia und Amor sui. Wir haben sie oben bei der Skizzierung der bösen Herrschaft S. 41 im einzelnen kennen gelernt und ich erinnere hier nur daran, indem ich noch einige charakteristische Aussprüche Augustinus' hinzufüge, die eine persönliche Wendung haben: Der Tyrann herrscht nicht in Gehorsam gegen Gott und sucht nicht die Untergebenen in Liebe auf den Wegen Gottes zu leiten, sondern eigennützige Herrschsucht (Libido dominandi) ist seine Triebfeder[4]), und er hält die Untergebenen in knechtischer Unterwerfung[5]). Als Prüfung und Strafe des Menschen, je nachdem es der Gerechtigkeit Gottes nötig scheint, läßt Gott ihn walten[6]), und daher soll auch der

---

1) Jb. V 21ff.

2) De civ. Dei V 19 med. sagt Augustinus: Auch solchen Menschen wie Nero habe Gott die Herrschaft gegeben, wie es in Proverb. VIII 15 heiße „Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram", und fügt zur Erklärung dieses Bibelwortes hinzu: Sed ne tyranni non pessimi atque improbi reges, sed vetere nomine fortes existimentur . . ., apertissime alio loco de Deo dictum est „qui regnare facit hominem hypocritam propter perversitatem populi". — Daß Cicero den nach heidnischem Begriff ungerechten König „tyrannus" nennt, kennzeichnet Augustinus II 21 med. dadurch als abweichend von der Anwendung des Wortes tyrannus im christlichen Sinn, daß er sagt: quem (scil. regem injustum) tyrannum more Graeco appellavit (scil. Cicero). — Die Gegner der frommen Kaiser Constantius und Theodosius werden V 25f. „tyranni" genannt, Gratian fällt „ferro tyrannico". — Die beabsichtigte Unterwerfung Israels durch Roboam nennt er XVII 21 ex.: tamquam tyrannidem; s. auch XIV 15 ex.

3) S. das Zitat oben S. 17 aus De civ. Dei XIV 11; die teuflischen Dämonen üben inimicitias adversus Dei Civitatem „tyrannice".

4) De civitate Dei XIV 15 ex.

5) De doctrina Christiana I cap. 23 bei Migne l. c. Tom. 34 col. 27: Man soll sich und sein Fleisch beherrschen wollen, nicht seinesgleichen; inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur Deo; talis autem sui dilectio melius odium vocatur; . . . Cum vero etiam eis, qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est.

6) De civ. Dei V 19 med.: Etiam talibus (Herrschern wie Nero) tamen dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas judicat talis dominis dignas.

Fromme solchen bösen Herrschern und Herren gehorchen, freilich nur soweit und solange sie nichts wider göttliches Gebot von ihm verlangen oder erzwingen wollen[1]).

Im Gegensatz zu den unfrommen Herrschern, insbesondere zu den unchristlichen und unfrommen römischen Kaisern entwirft Augustinus (De civitate Dei V 24) eine zusammenhängende Skizze des „Imperator felix", und damit die charakteristischen Grundzüge des Ideals eines wahrhaft christlichen, frommen Herrschers, eines rex justus[2]), wie es die spätere Zeit beherrscht hat:

Augustinus sagt, er nenne einige der christlichen Kaiser — also keineswegs alle christlichen, nur die frommen, guten darunter — nicht deshalb glücklich, weil sie lange regiert, ihre Feinde besiegt hätten usw., sondern er nennt sie glücklich unter folgenden von ihm angegebenen Bedingungen:

si juste imperant,
si inter linguas sublimiter honorantium et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se honines esse meminerunt,
si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum majestati ejus famulam faciunt,
si Deum timent, diligunt, colunt,
si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes,
si tardius vindicant, facile ignoscunt,
si eandem vindictam pro necessitate regendae tuendaeque reipublicae, non pro saturandis inimiciarum odiis exserunt,
si eandem veniam non ad impunitatem iniquitatis, sed ad spem correctionis indulgent,
si quod aspere coguntur plerumque decernere, misericordiae lenitate et beneficiorum largitate compensant,
si luxuria tanto eis est castigatior, quanto posset esse liberior,
si malunt cupiditatibus pravis quam quibuslibet gentibus imperare,

et si haec omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriae, sed propter charitatem felicitatis aeternae, si pro suis peccatis humili-

---

1) S. oben S. 39; dazu Contra Donatistas ep. 105 § 7: man soll den Königen, die Böses befehlen, wie Nebukadnezar, nicht gehorchen; Sermo 62 de Matth. 8; Ep. 93 ad Vincentium.

2) Dieser sonst so beliebte Ausdruck findet sich bei Augustinus, soviel ich sehe, nicht — zufällig nicht, muß man sagen, wenn man erwägt, daß er von der vorbildlichen Herrschaft der justi patres (s. oben S. 41), daß er von reges injusti spricht (s. oben S. 47) und daß er als erste Bedingung guter Herrschaft aufführt „si juste imperant". Wie unrichtig es aber ist zu behaupten, Augustin wisse nichts von dem Gegensatz des gottgefälligen Herrschers und des Tyrannen, wie Troeltsch (Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter S. 164 in der Note) behauptet, ergibt wohl das hier oben Dargelegte, besonders im Zusammenhange mit Früherem und weiterhin Folgendem.

tatis et miserationis et orationis sacrificium Deo suo vero immolare non negligunt.

Man sieht, wie die wesentlichen Eigenschaften des Gottesbürgers, die wir dargelegt haben, Justitia, Humilitas, Amor Dei oder Caritas, und einige daraus fließende Tugenden als Bedingungen der Seligkeit des Herrschers auftreten; wir vermissen nur die Friedfertigkeit. Aber diese ist eingeschlossen in die Bedingung der „gerechten" Herrschaft (si juste imperant), die eindrucksvoll und gewissermaßen summarisch an die Spitze der aufgeführten Momente gestellt ist: das haben wir oben S. 37 gesehen. Augustinus hat wohl davon abgestanden, hier ausdrücklich die Friedfertigkeit zu betonen, weil die Muster frommer Kaiser, die er als dem Ideal nahekommend in den folgenden Kapiteln charakterisiert, sich gerade auch durch die Kämpfe gegen unchristliche Gegner, Tyrannen, verdient gemacht haben. Solcher gerechter Krieg ist, wie wir gesehen haben[1]), allerdings auch den Frommen gestattet, sogar geboten, aber es ist doch immerhin Krieg, und Augustinus betont besonders in der Charakteristik des Theodosius[2]), wie möglichst milde und barmherzig er dabei verfahren sei, wie er das Blutbad zu Thessalonich durch demütige Buße gesühnt habe, wie das gewaltige Heer des Eugenius „magis orando quam feriendo" von ihm besiegt worden sei. Zudem wird die obige Skizze des Imperator felix noch durch wesentliche Züge ergänzt, die an anderen Stellen als Eigenschaften und Pflichten des frommen Herrn und Herrschers auftreten, darunter auch die des geistlichen Vorgesetzten.

Das, was Augustinus als Pflicht des gerechten Familienvaters, hinstellt, gilt von dem, der Herrschaft übt, überhaupt:

Sed in domo justi viventis ex fide et adhuc ab illa coelesti Civitate peregrinantis etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperunt, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi miseria[3]).

Qui autem veri patres familias sunt, omnibus in familia sua tamquam filiis ad colendum et promerendum Deum consulunt, desiderantes atque optantes venire ad coelestem domum, quo donec veniatur, magis debent patres quod dominantur quam servi tolerare quod serviunt. Si quis autem in domo per inobedientiam domesticae paci adversatur, corripitur . . . . pro ejus, qui corripitur, utilitate, ut paci unde dissiluerat coaptetur[4]).

Illi autem, qui vera pietate praediti bene vivunt, si habent scientiam regendi populos, nihil est felicius rebus humanis, quam si Deo miserante habeant potestatem. Tales autem homines virtutes suas quantascumque in hac vita possunt habere, non

1) S. oben Seite 32f. 2) De civ. Dei V 26.
3) De civ. Dei IXX 14 ex. 4) De civ. Dei IXX 16.

tribuunt nisi gratiae Dei . . . . simulque intelligunt, quantum sibi desit ad perfectionem justitiae, qualis est in illorum sunctorum angelorum societate, cui se nituntur aptare[1]).

Dem Regiment der gottlosen Herrscher stellt er charakteristisch das der gottgefälligen entgegen[2]): Illi (d. i. der Civitas terrena) in principibus ejus vel in eis, quas subjugat nationibus, libido dominandi dominatur; in hac (scil. in der Civitas der Frommen) serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.

Von den Bischöfen speziell sagt Augustin mit Bezug auf die Etymologie des Wortes: Ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus, latine „superintendere" possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse[3]).

Es sind das z. T. Worte, die, wie die zuletzt angeführten, als allbekannte Schlagworte immerfort durch die Jahrhunderte des Mittelalters wiederholt worden sind, um die Pflichten christlicher Obrigkeit zu kennzeichnen; und das Gesamtbild, das Augustinus von dem christlichen Vorgesetzten, dem Herrscher, im Gegensatz zum unchristlichen Tyrannen, entworfen hat, ist, durch manche Züge vervollständigt und schärfer markiert, das typische Musterbild des mittelalterlichen Herrschers geworden. Namentlich sind wesentliche Züge aus den Deutungen der Apokalypse und aus den Sibyllinischen Prophetien hinzugekommen. Augustinus hat diese eschatologischen Anschauungen zwar auch schon behandelt, aber nicht so, wie die spätere Literatur, mit dem Ideal des Herrschers und dessen Gegenbild verwebt; daher erörtern wir diese Zusammenhänge besser je für sich. Ähnlich steht es mit dem Verhältnis der beiden Stücke christlicher Obrigkeit, der weltlichen und geistlichen, zu einander, das erst nach Augustinus durch die Entwickelung des Papsttums und des Kaisertums bestimmter und schärfer in der Gegenüberstellung von Regnum und Sacerdotium herausgearbeitet worden ist, so daß wir auch dies besser für sich behandeln. Zunächst ist aber einiges über die Rezeption und Weiterbildung der Augustinischen Grundgedanken selbst zu sagen.

2. Fortpflanzung der Augustinischen Anschauungen.

Eine Arbeit von mehr als einem Menschenleben ist erforderlich, um die Aufnahme und Fortpflanzung der Augustinischen Begriffe im einzelnen bei den Kirchenschriftstellern des Mittelalters darzulegen nebst den Modifikationen und Ergänzungen, die sie dabei erfahren haben. Es ist bisher wenig dafür ge-

1) De civ. Dei V 19. 2) Ibid. XIV 28.
3) Ibid. IXX 19.

schehen. In den Lehrbüchern der Dogmatik ist die Entwickelung der grundlegenden christlichen Lehren von Autor zu Autor verfolgt, aber die Entwickelung der daraus abgeleiteten Einzelbegriffe nicht, in unserem Falle um so weniger, als man diese bei Augustinus selbst in ihrer Bedeutung nicht scharf genug gewürdigt hat, wie wir gesehen. Wir müßten ein Lexikon haben, wie etwa das von Ludwig Schütz[1]), das nun aber nicht nur die in des Thomas von Aquino Werken vorkommenden technischen Ausdrücke und Wendungen enthielte, sondern von jener Höhe mittelalterlicher Scholastik aus jeden dieser Ausdrücke und jede dieser Wendungen bis zu den Quellen und von den Quellen her, in ihrem Vorkommen bei den bedeutendsten Autoren, verzeichnete. Freilich würde das eine Riesenarbeit sein, aber daß so etwas möglich ist, zeigt das Beispiel des Thesaurus linguae Latinae; und in den Indices zu Migne's Patrologie ist ja auch ähnliches wenigstens versucht. Vollständige Einzellexika für den Wortschatz der bedeutendsten Kirchenschriftsteller würden solches Werk als Teilarbeiten wesentlich erleichtern. Dabei würde sich auch herausstellen, was nicht Augustinisch ist, und es würde verhütet werden, daß man, wie vielfach geschehen, spätere Entwickelungen in den Augustinus hinein interpretiert oder ihm ohne weiteres zuschiebt, wie namentlich die hierarchische Ausbildung der Kirche und deren Verhältnis zum Staate nebst der entsprechenden Begriffswelt. Diese ist nicht aus Augustinus hervorgewachsen, aber sie ist weitgehend mit seinen Ideen verbunden und daran orientiert worden[2]), und auch dies darf nicht verkannt, muß bei den gedachten Arbeiten berücksichtigt werden.

Aber die gekennzeichnete Aufgabe wäre keineswegs damit abgeschlossen. Die Wirkung der spezifisch Augustinischen Gedanken und Begriffe geht aus dem früheren Mittelalter[3]) in die Renaissance über[4]), sie ist in Dante's Werken zu verfolgen[5]), und sie äußert sich z. B. typisch echt und zugleich im Geiste der Renaissance stilisiert in der Vorrede zur Goldenen Bulle

1) Thomas-Lexikon, 2. Auflage 1895.

2) Ich komme in dem Abschnitt „Regnum et sacerdotium" darauf zurück. Ein beredtes Beispiel bietet die Welt- und Geschichtsanschauung Ottos von Freising.

3) Hierfür zeugen die zahlreichen oben S. 5 angeführten Dissertationen saec. 9—13.

4) Die unmittelbare Wirkung in der Übergangszeit des 13. Jahrhunderts zeigt u. a. die Dissertation von H. Hintz, Mittelalterl. Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Apokalypse-Kommentar aus dem 13. Jahrhundert, Greifswald 1915.

5) Fritz Kern, Humana civiltas (Staat, Kirche und Kultur), eine Dante-Untersuchung, 1913, weist das verdienstlich, wenn auch nicht erschöpfend, nach; Otto Miller, Dantes Geschichtsphilosophie, Dissertation Freiburg i. B. 1912, hat nichts davon.

Karls IV.[1]), die höchst wahrscheinlich von dem derzeitigen Kanzler Johannes von Neumarkt, dem eifrigen Vertreter des neuen Geistes in Deutschland, verfaßt ist. Noch weiter, bis zur Gegenwart, ist solche Wirkung zu verfolgen. Aber das alles kann unsere Aufgabe hier nicht sein.

Wir müssen uns begnügen, einige Momente aus dem großen Gange dieser Entwickelung herauszugreifen, die für die praktische Wirkung in der mittelalterlichen Geschichts- und Staatsanschauung besonders bedeutend sind.

In diesem Sinne ist vor allem auf das Verhältnis Papst Gregors I. zur Augustinischen Ideenwelt einzugehen, das bisher nur sehr ungenügend untersucht und festgestellt worden ist. Die beiden Werke Gregors, welche am meisten zusammenhängende Stücke systematischer Art enthalten, wie solche für uns in Betracht kommen, die Regula pastoralis und sein Kommentar zum Buche Hiob, die sogen. Moralia, gehören ja neben Augustin's Werke De civitate Dei zu den gelesensten des Mittelalters; es ist daher von größter Bedeutung für die Verbreitung der Augustinischen Ideen, daß diese in allem wesentlichen von Gregor aufgenommen und somit auch noch durch ihn verbreitet worden, namentlich dadurch noch besonders in den Gesichtskreis der Päpste eingetreten sind. Kein geringerer als Papst Gregor VII. z. B. hat, wie es scheint, diese Ideen wesentlich aus seines großen Vorgängers Werken geschöpft, weniger aus Augustin's Schriften selbst. Auch hier gibt es wichtige literarische Arbeit zu tun. Wir müßten eine Ausgabe von Gregors I. Werken haben, worin die Parallelstellen aus Augustin fortlaufend nachgewiesen wären. Das ist allerdings nicht mechanisch äußerlich zu machen, weil Gregor I., dem man wohl mit Recht eine bedeutendere Originalität des Denkens abspricht, im Ausdruck schöpferisch unabhängig ist, offenbar selbständig sein will, so daß er seine Bezugsquellen nicht wörtlich, vielmehr völlig frei umgestaltet wiedergibt und sich auch nicht auf sie beruft. Man muß dabei zweierlei in Anschlag bringen. Erstens ist hinsichtlich freierer oder wörtlicherer Übernahme entlehnten Quellenstoffes der Geschmack der Schriftsteller zu allen Zeiten verschieden gewesen, wie er es auch heute noch ist. Man darf sich nicht durch die fast sprichwörtliche Gepflogenheit „sklavischen Abschreibens" von Seiten der mittelalterlichen Annalisten täuschen lassen, als gäbe es in der Zeit überhaupt keine freiere Haltung, keine freiere Behandlung entlehnten Stoffes. Denn ohne Zweifel meinten die Annalisten durch unveränderte Wiedergabe der vorgefundenen Nachrichten der historischen Wahrheit am besten gerecht zu werden, und darin hatten sie ja auch nach dem unkritischen Standpunkt damaliger Methodik nicht Unrecht. Ausnahmen gibt es selbst unter ihnen, mehr unter den Biographen — man denke z. B. an Wipo's

1) Vgl. oben S. 45 f.

Gesta Chuonradi imperatoris im Vergleich mit der Vita Heinrici IV. —, und in der nicht historischen Literatur macht sich solche Verschiedenheit noch mehr geltend. Zweitens ist der Standpunkt des Mittelalters zu Entlehnung aus vorliegenden Quellen ein wesentlich anderer als der moderne. Der Begriff des literarischen Eigentums war in dieser Beziehung nicht ausgebildet; man zitierte nicht, wie heutzutage mit fast ängstlicher Sorgfalt, um das fremde Eigentum zu ehren, sondern um die Autorität der zitierten Quelle ins Feld zu führen. In dieser letzteren Hinsicht nahm aber ein frühmittelalterlicher Schriftsteller, wie Papst Gregor I., eine wesentlich andere Stellung zu den Kirchenvätern ein, die wenig entfernt von seiner Zeit noch nicht jene fest gewordene Autorität, wie späterhin, gewonnen hatten. Es kann zudem auch sein, daß die Päpste in dem Bewußtsein ihrer eigenen dogmatischen Autorität zum Teil überhaupt das Bedürfnis weniger empfanden, sich auf andere als auf kanonische Schriften zu berufen; man gewinnt diesen Eindruck, der durch eine allgemeine Untersuchung zu kontrollieren wäre, z. B. bei Innocenz III., der eine so bedeutende Gelehrsamkeit besitzt, namentlich ganz auf dem Boden der Augustinischen Anschauungen und Begriffe steht, und sich doch fast nur auf die Heilige Schrift beruft[1]). Die Kenntnis und die geistige Einschätzung des Augustinus und anderer hat man also bei einem jeweils vorliegenden Autor nicht darnach zu beurteilen, ob oder wie oft dieser ihn ausdrücklich zitiert oder wörtlich ausschreibt.

Wie hoch Gregor I. den Augustinus schätzte, ersieht man aus seinem Briefe an den Präfekten von Afrika, dem er auf die Bitte um Übersendung seines Hiobkommentars bescheiden und höflich ablehnend schreibt: Sed si delicioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini patriotae vestri opuscula legite et ad comparationem siliginis illius nostrum furfurem non quaeratis[2]). Daß er ganz in der Gedankenwelt des Augustinus heimisch ist, ganz von ihm abhängt, ist bisher entfernt nicht genügend herausgestellt und nachgewiesen. Man hat oft genug Gedanken Augustins als eigenste Schöpfungen Gregors angesprochen; so die grundlegende Bedeutung der Superbia als Ur- und Hauptsünde, so die Forderung, daß der Fromme auch dem schlechten, gottlosen Herrscher gehorchen soll (außer wenn er Gottes Gebot zuwider etwas von ihm verlangt)[3]); wie völlig irrig das ist, zeigt ein Blick auf unsere

---

1) Vgl. Joh. Fiebach, Die Augustinischen Anschauungen Papst Innocenz III. usw., Diss. Greifswald 1914.

2) Migne, Patrologiae cursus completus Latinus Tom. 77 col. 1095 A.

3) A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West, 1903 Band I S. 152f., behauptet das als einen Gedanken Gregors, durch den dieser weit über Augustinus hinausgegangen und für die spätere Entwickelung von grundlegender Bedeutung geworden sei, und kommt mehrfach darauf zurück — nur begreiflich, weil Carlyle, den

Darlegungen S. 16 und S. 38f. Es werden höchstens vielleicht Modifikationen mehr oder weniger selbständigen Charakters zu beobachten sein. Nicht unerhebliche Beiträge dazu geben für einzelne Lehrstücke und Begriffe Herzfeld, Lange, Tiralla in den früher angeführten Greifswalder Dissertationen, hinsichtlich der Annahme selbständiger Modifikationen vielleicht nicht immer vorsichtig genug; man muß bedenken, daß Gregor nur in der Regula pastoralis eine systematisch zusammenhängende Darlegung bietet, und hier nur in der vom Thema bedingten Beschränkung; daher können infolge des gelegentlichen Zweckes und Anlasses gewisse Begriffe schärfer oder häufiger hervortreten, andere zurücktreten, ohne daß wirklich eine Differenz der Ansicht zugrunde liegt. So ist es z. B. mit den Begriffen Superbia und Humilitas: in einem Kommentar zum Buche Hiob, das sich gerade um diese Gegensätze dreht, muß selbstverständlich besonders viel von diesen Eigenschaften die Rede sein, und man kann nicht daraus schließen, daß Gregor sie überhaupt mehr als Augustin betont habe. Haben wir doch oben S. 27 gesehen, welche grundlegende systematische Bedeutung die Superbia und ihr Gegenstück bei Augustinus hat. Umgekehrt dürfte es nicht befremdlich erscheinen, wenn Gregor dies oder jenes Lehrstück weniger zur Geltung bringt, je nachdem er durch seine Themata weniger Anlaß und Gelegenheit dazu findet. Auffallend ist allerdings, daß er, soviel ich sehe, nirgends die Ausdrücke „civitas Dei“ und „civitas Diaboli“ anwendet, so oft er auch von den Gegensätzen der Gottesherrschaft und der Teufelsherrschaft bzw. des Bereichs derselben spricht, während er sie doch mit all ihrem Drum und Dran ganz im Geiste Augustins behandelt. Ja, es macht fast den Eindruck, als habe er das geflissentlich vermieden, wenn wir sehen, daß er an einer Stelle, wo er „civitas Dei“ zu sagen hatte, „civitas Domini“ sagt[1]). Wollte er sich dieses, schon durch den Titel des Werkes „De civitate Dei“ so unmittelbar als augustinisch markierten Kennwortes nicht bedienen? Eine solche Absichtlichkeit würde mit der Tatsache zusammengehalten werden können, daß er, wie erwähnt, die Augustinischen Gedanken in durchaus selbständiger Form wiedergibt und sich nicht auf ihn beruft. Diese Selbständigkeit geht freilich nicht so weit, daß er die sonstigen typischen Begriffe des Systems — und zwar alle die von uns oben entwickelten außer dem der „civitates“ — vermiede oder andere Ausdrücke dafür prägte; vielmehr finden wir alle bei ihm wieder[2]). Er hat sich eben dieses System völlig angeeignet, so daß er es frei beherrscht und aus dessen Geiste schreiben

Staatsbegriff Augustins und alles, was damit zusammenhängt, so gründlich verkennt, wie oben S. 10 gezeigt.

1) Moralia XXV 8, Migne 76 col. 333C.

2) Das zeigt durchweg G. Herzfeld in der Dissertation Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit im Sinne der Anschauungen Augustins und Papst Gregors I., Greifswald 1914.

kann. Wörtliche Anklänge finden sich äußerst selten, z. B. folgender Art:

Augustinus[1])

. . . ergo ἐπισκοπεῖν, si velimus, latine „superintendere" possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit non prodesse.

Gregor[2])

Sancti autem viri cum praesunt, non se in potestatem ordinis, sed aequalitatem conditionis attendunt, nec praeesse gaudent hominibus, sed prodesse.

Augustinus[3])

Rationalem factum ad imaginem suam noluit (scil. Deus) nisi irrationalibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori. Inde primi justi pastores pecudum magis quam reges hominum constituti sunt.

Gregor[4])

Scimus enim quod (bei Gregor erst weiterhin l. c.: Homo quippe animalibus irrationalibus, non autem caeteris hominibus natura praelatus est) antiqui patres nostri non tam reges hominum quam pastores pecudum fuisse memorantur.

Augustinus[5])

Sed obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationabili mater quodam modo est omnium custosque virtutum.

Gregor[6])

Obedientiae commendatio (als Überschrift) . . Sola namque virtus est obedientia, quae virtutes caeteras menti inserit insertasque custodit. Unde et primus homo praeceptum quod servaret accepit. . . .

Auch liebt Gregor es, denselben Grundgedanken anders als Augustinus zu motivieren und dementsprechend mit anderen Bibelstellen zu stützen.

Aber bei alledem kann es niemand, der Gregors Schriften mit wirklicher Kenntnis der Augustinischen Gedanken und Ausdrücke liest, entgehen, wie völlig er in diesen lebt und sich bewegt.

Die Darlegung dieses literarischen Verhältnisses zwischen den beiden Autoren ist, wie schon angedeutet, von allgemeiner Tragweite; man darf sich angesichts dieses Beispiels ein für allemal in seinem Urteil über den literarischen Zusammenhang mittelalterlicher Schriften nicht dadurch bestimmen lassen, daß sich keine Zitate und wörtlichen Entlehnungen finden. Ideen

1) De civitate Dei IXX 19.

2) Moralia XXI 15, Migne 76 col. 203C, ähnlich XXVI 26 und Reg. past. II 6.

3) De civ. Dei IXX 15.

4) Im Anschluß an die vorige Stelle; ähnlich mit Bezug darauf Reg. past. II 6.

5) De civ. Dei XIV 12.

6) Moralia XXXV 14, Migne 76 col. 765AB.

und Ideensysteme pflanzen sich auch zu jener Zeit in freierer Gestalt fort, vor allem solche, die allmählich Gemeingut geworden sind.

Umgekehrt beweist aber auch das Vorkommen von Zitaten, sogar zahlreichen Zitaten aus den Kirchenschriftstellern keineswegs unbedingt eine direkte Kenntnis und Aneignung von deren Werken seitens eines Autors. Da man jene Schriftsteller als Autoritäten anzuführen liebte oder vielmehr seine Beweise geradezu durch Zitate aus ihnen führte[1]), so entstanden schon früh Exzerptensammlungen zu solchem Handgebrauch, die viel benutzt wurden. Mirbt hat das bezüglich des Augustinus nachgewiesen[2]), Manitius führt die vielen Kollektionen aus Gregor I. auf[3]). Aber ersterer sagt sehr mit Recht[4]), daß hiermit für den Einfluß des betr. Kirchenschriftstellers auf die Literatur kein Präjudiz gegeben sei: „Augustin hat" — und das gilt allgemein auch für andere Autoritäten — „gerade auch dort Einfluß ausgeübt, wo ein direkter Rückgang auf seine Schriften nicht vorliegt; sein Einfluß ist unendlich größer als die literarische Abhängigkeit von ihm (gemeint ist die durch wörtliche direkte Entlehnung nachweisbare Abhängigkeit) erwarten läßt". Die Kanäle, durch die sich solche Quellen von Ideen und Anschauungen verbreiten, sind oft garnicht zu verfolgen, sind oft sogar dem, der sie aufnimmt, unbekannt und unbewußt. Ein denkwürdiges Beispiel dessen im hellen Lichte der Gegenwart bietet die Verbreitung der kollektivistischen Geschichtsauffassung von Auguste Comte her; u. a. hat Karl Lamprecht sie ganz wesentlich übernommen, ohne die geringste literarische Kenntnis davon zu besitzen, wie er später selbst bezeugt hat[5]). Zur Erkenntnis solcher geistiger Verwandtschaften genügt also keineswegs immer das äußerliche Aufsuchen von wörtlichen Parallelstellen und Zitaten, man muß vielmehr das fragliche System und dessen typische Begriffe innerlich kennen. Das gilt ganz besonders von Anschauungen und Begriffen, die so in das Allgemeinbewußtsein der Gebildeten einer Zeit übergegangen sind, wie die des Augustinus im Mittelalter. Da gewinnen einzelne Stücke gewissermaßen ein eigenes Leben, einzelne Begriffe werden zu stehenden Schlagworten, in und mit denen die gesamte Grundanschauung lebt und sich fortpflanzt, auch ohne daß jeder diese in ihrem ursprünglichen Ganzen durch Lektüre der Grundwerke kennt. Man braucht sich nur

1) Vgl. meine Abhandlung „Über den Traktat De investitura episcoporum" (Forschungen zur deutschen Geschichte 1878 Band 16 S. 283f.).

2) Die Stellung Augustins in der Publizistik usw., 1888, speziell S. 70f.

3) Geschichte der latein. Literatur im Mittelalter (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaften IX Abteilung 2 Teil 1) Band 1, 1911, S. 98ff.

4) S. 74 in der angeführten Schrift.

5) Vgl. mein Lehrbuch der historischen Methode und Geschichtsphilosophie 5./6. Aufl. 1908 S. 710, 714f.

an entsprechende Erscheinungen unserer Zeit zu erinnern, um das zu verstehen. Wie viele von den vielen Schriftstellern, die mit darwinistischen Anschauungen operieren, haben gewiß Darwins Werke nie gelesen, geschweige denn die noch viel Zahlreicheren, die sich nur gelegentlich des Schlagwortes von „Kampf ums Dasein" und anderer bedienen! Aber sie alle wissen, was sie damit sagen wollen, wissen meistens, daß die Darwinsche Anschauung darin steckt, und gebrauchen diese Schlagworte im spezifisch Darwinschen Sinne. Man vergegenwärtige sich zugleich, daß jemand, der die Ideen Darwins garnicht kennt, solche Ausdrücke nicht als Schlagworte von spezifischer Bedeutung erkennen kann — in dieser Lage sind meist unsere Historiker gegenüber den Schlagworten und Ideen Augustins, wie wir überall sehen werden, z. T. schon gesehen haben!

Eines von solchen Stücken aus dem System des Augustinus hat vor allem ein besonderes Eigenleben gewonnen und hat zu seinem Teile einen ebenso intensiven wie weitreichenden Einfluß auf die Literatur erlangt: das ist das Lehrstück vom „rex justus" und „rex iniquus", das in der merkwürdigen Schrift „De duodecim abusivis saeculi", angeblich von Cyprian, enthalten ist.

Entstehung und Charakter dieser Schrift sind durch die Edition von S. Hellmann[1]) aufgeklärt: entstanden zwischen 630 und 700, höchst wahrscheinlich in Irland, ging sie zuerst unter dem Namen des Patrizius, dann unter den Namen verschiedener Kirchenväter, bis allmählich der des Cyprian vorwiegend wurde, daher neuerdings die Bezeichnung „Pseudo-Cyprianus" üblich ist. Als die zwölf Hauptübel (abusiva oder abusiones) der Zeitlichkeit ist eine Reihe von Typen dargestellt, wie: „sapiens sine operibus, senex sine religione, adolescens sine obedientia, dives sine elemosyna" usw., um deren unchristliches Wesen klarzulegen und dem gegenüber das, was dem Christen ziemt, zwar vorwiegend in mönchischem Geiste und Interesse, aber doch darüber hinaus in allgemein christlich-ethischem Sinne und z. T. für besondere Berufe, wie die Typen des „rex iniquus", des „episcopus neglegens", und allgemeiner des dominus sine virtute", der „plebs sine disciplina", des „populus sine lege". Die kurzen Sätze und Schlagworte, auf praktisch ethische Vorschriften und Forderungen abgestellt, geben dem Schriftchen den Charakter eines Katechismus, prägen sich leicht ein und erklären dessen ungemein bedeutende Wirkung. Mit Recht nennt Hellmann es eines der meistgelesenen Bücher des Mittelalters[2]), und er sagt auch mit Recht[3]), daß in der Regel nur die neunte „Abusio", der rex iniquus, das Interesse

1) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, herausg. von A. Harnack und C. Schmidt, 3. Reihe, 4. Band, 1. Heft 1910.

2) In der Vorrede zu der Edition S. 17 oben.

3) Ebenda S. 18.

der Benutzer erregt hat. Aber in viel stärkerem und weiterem Maße, als Hellmann anzunehmen geneigt ist, hat dieser kurze Artikel die mittelalterlichen Anschauungen vom Königtum beeinflußt. Bringt er doch mit seinen drastischen Schlagworten im einzelnen praktisch man könnte sagen pädagogisch zum Ausdruck, was die allgemeinen Grundansichten von gutem und schlechtem Regiment damals waren; und das sind die Ansichten des Augustinus bezw. Gregors des Großen, die wir oben gekennzeichnet haben. Der Verfasser der Abusiones stellt sich zu seinen Quellen selbständig wie etwa Gregor: nur wenige Anklänge sind direkt nachzuweisen[1]), und in der Ausführung des Einzelnen ist er ohne Zweifel original. Das gilt auch für den Artikel vom rex iniquus: im einzelnen finden sich nur schwache Anklänge an die oben S. 48 angeführte Skizze des imperator felix und an sonstige Äußerungen Augustins und Gregors I., aber das Ganze ist Geist vom Geiste Augustins, wie wir ihn dargelegt haben. So die bedeutungsvolle Gegenüberstellung des rex iniquus[2]) und des Königs, der in Iustitia regiert[3]), jener mit den Kennzeichen des Teufelskindes, dieser mit denen des Gotteskindes, vor allem die Antithese, daß unter diesem „Pax est populorum", unter jenen „pax populorum saepe rumpitur" — justitia in dem tiefen, umfassenden Sinne, den wir oben S. 35 bezeichnet haben, und ebenso pax in dem Sinne der Harmonie, die sich auch auf die leblose Natur erstreckt, wie oben S. 29 betont. Bei den Folgewirkungen einerseits des bösen andrerseits des guten Regimentes, die im einzelnen drastisch gekennzeichnet werden, erkennen wir dort die Wirkungen des teuflischen, hier die des göttlichen Geistes, wie sie in den Prophetieen der Sibyllen als Kriterien des eisernen Zeitalters unter der Herrschaft des Antichrist, des goldenen Zeitalters unter der Herrschaft des Friedenskaisers auftreten, und es verschmilzt so mit dem Typus des rex iniquus der des Antichrist, mit dem Typus des rex justus der des End- und Friedensfürsten zu jenem Ideal des wahrhaft christlichen Herrschers und dessen Gegenbild des teuflischen Tyrannen, das, wie wir in dem diesem Thema

1) S. diese bei Hellmann l. c. S. 2ff.; die Stelle, die Ps.-Cyprian mit Isidorus übereinstimmend hat, möchte ich nicht, wie Hellmann S. 2, auf Augustinus zurückführen, da bei letzterem die Interpretation des Titels „episcopus" nicht nur wörtlich, sondern auch sachlich auf einen wesentlich andern Gedanken hinauskommt.

2) Es scheint, daß diese Bezeichnung des „bösen" Königs durch Ps.-Cyprian die vorherrschende geworden ist; Augustinus sagt „rex injustus", nicht gerade iniquus, was bei der Identität der Bezeichnungen, die er für die Bösen anwendet (s. oben S. 23) sachlich irrelevant ist; Gregor I. gebraucht den Ausdruck rex iniquus öfter; vgl. die Dissertation von Herzfeld S. 28, 29, 32.

3) Ps.-Cyprian sagt nicht gerade „rex justus", sondern „Iustitia regis est" usw. und weiterhin „regis injustitia"; betr. Augustins siehe oben S. 48 Note 2.

gewidmeten Sonderabschnitt auszuführen haben, maßgebend für das politische und geschichtliche Urteil des Mittelalters gewesen ist. Wegen der Wichtigkeit des Stückes gebe ich es hier ganz nach dem Abdruck bei Hellmann:

„Nonus abusionis gradus est rex iniquus. Quem cum iniquorum correctorem esse oportuit, licet in semet ipso nominis sui dignitatem non custodit. Nomen enim regis intellectualiter hoc retinet, ut subiectis omnibus rectoris officium procuret. Sed qualiter alios corrigere poterit, qui proprios mores, ne iniqui sint, non corrigit? quoniam in iustitia regis exaltatur solium et in veritate solidantur gubernacula populorum.

Iustitia vero regis est, neminem iniuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum iudicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et periurantes vivere non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, iustos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et iuste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum (vae enim terrae, cuius rex est puer, et cuius principes mane comedunt[1])). Haec regni prosperitatem in praesenti faciunt et regem ad caelestia regna meliora perducunt.

Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat, multas nimirum adversitates imperii tolerat. Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur, multi et varii dolores prosperitatem regni inficiunt, carorum et liberorum mortes tristitiam conferunt, hostium incursus provincias undique vastant, bestiae armentorum et pecorum greges dilacerant, tempestates aeris et hiemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent, et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt. Super omnia vero regis iniustitia non solum praesentis imperii faciem fuscat, sed etiam filios suos et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat. Propter piaculum enim Salomonis regnum domus Israhel Dominus de manibus filiorum eius dispersit, et propter iustitiam David regis lucernam de semine eius semper in Hierusalem reliquit.

Ecce quantum iustitia regis saeculo valet, intuentibus perspicue patet: Pax populorum est, tutamen patriae, munitas plebis, muni-

1) Eccles. 10, 16.

mentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis. Attamen sciat rex quod, sicut in throno hominum primus constitutus est, sic et in poenis, si iustitiam non fecerit, primatum habiturus est. Omnes namque quoscumque peccatores sub se in praesenti habuit, supra se modo plagali in illa futura poena habebit."

Die karolingische Renaissance, wenn man diesen Ausdruck gebrauchen will, hat auch auf diesem Literaturgebiete epochemachend gewirkt. Denn man ist damals nicht nur auf die weltlich klassische Literatur zurückgegangen, sondern auch auf die christlich klassische der Kirchenväter und hat sie zu neuem Leben erweckt. Es ist bekannt genug, daß das Lieblingsbuch Karls des Großen Augustins Werk De civitate Dei war, und daß er Augustins Schriften überhaupt liebte[1]). Schon daraus kann man entnehmen, daß in den leitenden Kreisen der Hofgeistlichkeit diese Vorliebe herrschte, denn man wird nicht annehmen wollen, Karl sei von sich aus dazu gekommen. Aber je mehr man sich in die staatsrechtliche und kirchliche Literatur der Zeit vertieft, um so deutlicher erkennt man, wie lebhaft das Studium der Kirchenväter aufgenommen[2]), wie maßgebend deren Anschauungen für das politische und kirchliche Leben geworden sind. Das ist trotz der zahlreichen Untersuchungen neueren Datums über das Staats- und Kirchenrecht der Karolingerzeit über das Verhältnis der Karolinger zu den Päpsten, über einzelne Autoren, über die Gesetzgebung der Zeit noch nicht eindringlich genug dargelegt[3]), und es ist hier in demselben Sinne, wie wir es oben S. 51 im

---

1) Einhardi Vita Caroli Magni cap. 24. Vgl. H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neuen Geschichte Heft 1) 1902 S. 36.

2) Von Alcuin sagt das im allgemeinen K. Werner, Alcuin und sein Jahrhundert 1876 S. 159 betr. Augustins, und weist es für dessen Anschauungen in der Schrift über die Seele speziell nach in der Abhandlung über den „Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alcuin bis Albertus magnus" (Denkschriften der K. K. Akademie der Wissensch. zu Wien, philos.-histor. Klasse Band 25, 1876 S. 70ff.). Vgl. Lilienfein l. c. S. 30. — A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West 1903 Bd. I S. 195ff. übersieht zum großen Teil die Anknüpfung an die Ideen der Kirchenväter, weil er diese Ideen gründlich verkannt hat, wie oben S. 10 bemerkt.

3) Auch Lilienfein geht nicht auf den organischen Zusammenhang der Gedankenentwickelung von Augustinus usw. her ein, obwohl er z. T. auf solche Anknüpfungen hinweist; es erscheint daher bei ihm manches unzutreffend als neue germanische Gedankenwendung. Mehr findet sich bei Hauck, Ketterer, Ohr. Wir kommen später darauf zurück. Die kurze Darlegung von H. Bastgen, Alcuin und Karl der Große (Historisches Jahrbuch 1911 Bd. 32 S. 819ff.), hat nicht die Aufgabe, retrospektiv zu sein.

allgemeinen für nötig fanden, noch fruchtbare Arbeit zu tun. Die ganze Literatur muß nicht nur auf die nächstliegenden Quellen zurückgeführt werden, wie es z. B. Werminghoff in seiner Abhandlung über die Karolingischen Fürstenspiegel tut, sondern auf die Grundquellen, wie es in diesem Stücke Tiralla in seiner Dissertation[1]) versucht hat. Dann erst treten die spezifischen Bedeutungen der Anschauungen und systematisch technischen Begriffe ans Licht; wieviel dadurch für die praktisch historische Erkenntnis gewonnen werden kann, zeigt z. B. die Dissertation von Fritz Knop über die Libri Carolini[2]), obwohl darin der entsprechende Gehalt des Werkes und der damit zusammenhängenden Schriften bei weitem nicht ausgeschöpft ist. Hellmann weist in der Vorrede zur Edition des Pseudo-Cyprianus S. 17 darauf hin, daß uns die Verwertung dieser „Abusiones" allenthalben im fränkischen Reiche des 9. Jahrhunderts entgegentritt; in der Tat, z. B. Hincmar von Rheims beruft sich in seinen vielen Schriften überall nicht nur auf einzelne ihrer Sätze, sondern er hat mindestens dreimal die ganze neunte „Abusio" über den rex iniquus und dessen Gegenbild wörtlich übernommen[3]); ebenso zeigt er sich zu Hause in den Werken Augustins und Gregors und verwertet sie vielfach wörtlich[4]).

Man kann wohl sagen: die ganze ethisch-pädagogische Kraft des karolingischen Geistes ruht auf jenen Kirchenvätern, und diese sind dadurch von neuem zu lebendiger Wirkung gekommen.

Je mehr nun nach der Trennung des ostfränkischen Reiches vom westfränkischen ersteres emporkam und die Tradition der karolingischen Bildung wieder aufnahm, fortführte, je mehr namentlich seit Otto dem Großen die Geschichtsschreibung wieder in Schwung kam, um so lebhafter zeigt sich der Einfluß jener Augustinischen und mit ihr verbundenen Anschauungen, die mehr und mehr zum Gemeingut der Gebildeten werden. Auch hier muß Autor für Autor daraufhin durchgearbeitet, die Auffassung der Ereignisse und Personen muß daraufhin neu orientiert, kurz es muß eigentlich die ganze Geschichte und Literatur der Zeit

---

1) Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der „Fürstenspiegel" des Sedulius Scotus und Hincmar von Reims, Greifswald 1916.

2) Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani papae de imaginibus als Quellen für das Verhältnis Karls des Großen zum griechischen Kaiser und römischen Papst auf Grund der Augustinisch-eschatologischen Anschauungen, Diss. Greifswald 1914.

3) Migne, Patrol. curs. compl. latin. 125 col. 770, 835, 1011.

4) Aus den Zusammenstellungen der Zitate bei H. Schrörs, Hincmar Erzbischof von Rheims 1884 S. 168f. ersieht man, wieviel besonders Augustinus von Hincmar benutzt ist, aber die Anschauungen des Erzbischofs sind nicht auf die Quellen reduziert und daraus abgeleitet. Letzteres ist geschehen von H. Tiralla in der vorhin angeführten Dissertation

in diesem Sinne revidiert werden. In welcher Weise und mit welchen Resultaten das geschehen kann, zeigen die oben S. 9 angeführten hiesigen Arbeiten, die selbstverständlich nicht alle gleich gelungen, nur zum Teil als Musterbeispiele anzusehen sind. Mit den Augustinischen Gedanken sind in diesen Arbeiten oft schon im Titel als verbunden bezeichnet und demnach behandelt die eschatologischen Ideen, zuerst eingehend von K. Grund[1]), und diese Ideen haben wir nun ins Auge zu fassen.

1) Die Anschauungen des Rodulfus Glaber in seinen Historien, Diss. Greifswald 1910.

II. Die eschatologischen Anschauungen.

1. Allgemeines.

Eine der nachhaltigsten, bis auf den heutigen Tag höchst wirkungsvollen Anschauungen des Christentums ist die Erwartung der vollen Herrschaft des Reiches Gottes und der endgültigen Niederwerfung der Teufelsmacht hienieden. Sie reicht bekanntlich zurück in die messianischen Ideen des Judentums, durchzieht die Verkündigung Christi, die Aussprüche der Apostel und der Evangelisten, und bildet das Problem der Kirchenschriftsteller von Anfang an, bald auf die unmittelbare Gegenwart der Lebenden, bald auf nähere oder fernere Zukunft gerichtet, bald realistisch, bald transzendental gefaßt, in mannigfachsten Wandlungen[1]). Neben der schriftlichen Überlieferung ist eine starke mündliche, wie Bousset[2]) sie für die ältere Zeit erschließt, auch für das Mittelalter anzunehmen; denn der Hauch des Geheimnisvollen, Fürchterlichen, Wunderbaren umwitterte diese Dinge. Die Zurückhaltung, mit der ein Bernhard von Clairvaux sich darüber als „coelestia secreta" äußert, stellt sich gleichbedeutend zu Äußerungen früherer Jahrhunderte[3]) von Paulus her, der in der Weissagung über die Zeit des Antichrist vom „mysterium iniquitatis" spricht[4]).

In das Mittelalter tritt die Überlieferung in zwei Hauptströmen, den Apokalypse-Kommentaren, d. h. den Auslegungen der Offenbarung Johannis, und den Sibyllinischen Prophezeiungen, die in steter Wechselwirkung stehen und von den verschiedensten Nebenströmen gespeist werden. Diese Literatur ist in trefflichen Werken untersucht und nach ihrer Entwickelung dargestellt worden, aber gerade hier gilt das früher im allgemeinen Gesagte: die

1) Vgl. im allgemeinen Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 4. Aufl. 1909 Band 1 S. 186/189; Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 2. Aufl. 1900, und Die Ideen des Reiches Gottes in der Theologie (Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen, 16. Folge) 1901; L. Atzberger, Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit, 1896; dazu die im folgenden angeführten Schriften.

2) Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche, 1895 S. 18/19.

3) Vgl. F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Diss. Greifswald 1915 S. 8 und 69.

4) 2. Thessal. 2, 7.

Theologen haben nicht die Wirkungen auf die historische Literatur und die praktische Politik vor Augen gehabt und daher Züge, die gerade für diese praktischen Wirkungen von größter Bedeutung sind, übersehen oder nebensächlich behandelt; die Historiker aber haben diese „theologischen" Dinge nicht vor Augen gehabt und daher deren Einflüsse auf die praktischen Gebiete nicht erkennen können[1]). Wie weit das in letzterer Hinsicht geht, zeigt Radcke in der oben angeführten Dissertation; es ist in der Tat erstaunlich, daß man die ausgesprochenste Herrschaft der eschatologischen Ideen in Leben und Schriften eines so hervorragenden und soviel von der Forschung behandelten Mannes wie Bernhards bis zu solchem Grade hat verkennen können. Auch in jener Reihe von Werken, worin die mittelalterliche Weltanschauung überhaupt dargestellt ist, oder worin das Verhältnis von Staat und Kirche, von Kaisertum und Papsttum untersucht wird, fehlt durchweg die Rücksicht auf diese Ideen, und wir haben uns daher an dieser Stelle nicht mit jenen Werken zu beschäftigen. Andrerseits vergleiche man die Kürze, in der Bousset die „Vorzeichen" des Antichrist, dessen „Diener" u. a., behandelt[2]), mit der ungeheuren Bedeutung, welche diese Elemente der Eschatologie für die praktische Auffassung der Geschichtsschreiber, der Staatsmänner, der Regenten von früh an gehabt haben, wie wir weiterhin darlegen.

Es kommt auch vor, daß Elemente, die in der theoretischen Literatur bei Seite geschoben werden oder ganz verschwinden, gerade in der praktischen Anschauung festgehalten und fortgepflanzt werden[3]), wie z. B. die Rolle, die Kaiser Nero als Vertreter des Antichrist spielt[3]), ja die ganze realistische Auffassung der Endzeiten überhaupt[4]).

Dabei ist noch ein Umstand nicht zu übersehen. Es sind nicht nur die dem Stoffe eigens gewidmeten Quellen, wie die Apokalypse-Kommentare, die Monographien über den Antichrist und das Welt-Ende, die Sibyllinischen Prophezeiungen, wodurch diese Anschauungen fortentwickelt und verbreitet wurden, sondern auch die mehr oder weniger gelegentlichen Behandlungen, wie

---

1) Mit Ausnahme der Wenigen natürlich, welche Stoffe behandelt haben, die stofflich unmittelbar mit diesen Dingen zusammenhängen, wie z. B. die deutsche Kaisersage (vgl. Note 3). Über diesen Stoff hinaus sind aber die Zusammenhänge nicht allgemeiner verwertet worden.

2) L. c. S. 76f., 124f. Ich mache daraus dem um die Aufklärung des ganzen Stoffes so hochverdienten Forscher nicht etwa einen Vorwurf, den er durch seine Bemerkungen S. 58 unten und S. 124 mit vollem Recht zurückweisen könnte.

3) S. Bousset l. c. S 124; F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage 1896 S. 14 unten.

4) S. Bousset, Die Offenbarung Johannis (kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von H. A. W. Meyer 16. Abtlg. 5. Aufl.) 1896 S. 63/64, 82f.

z. B. in Gregors I. Moralia, und selbst Geschichtswerke kommen in Betracht, die mit mehr oder weniger Ausdrücklichkeit diese Anschauungen durchführen und z. T. wiedergeben, wie die Historiae des Rodulfus Glaber, die Chronica des Otto von Freising, die Schriften Benzos von Alba, Gottfrieds von Viterbo u. a. m.

Auch ein Zweig der vielgestaltigen Literaturgattung der sogenannten Himmelsbriefe gehört hierher, jener angeblich überirdischen Kundgebungen, die von altersher[1]) als jeweils vom Himmel gefallene oder übersandte Briefe verehrt wurden. Man hat bisher nur einzelne Arten dieser Himmelsbriefe eingehender und zusammenhängend behandelt, und zwar vorzugsweise jene, in denen Christus die Sonntagsheiligung und die Innehaltung der Fasttage einschärft und Verstöße dagegen mit den schwersten Strafen bedroht[2]); diese berühren sich mit dem uns hier interessierenden Stoffe nur insofern, als die angedrohten Strafen Züge von den Schrecknissen der Endzeit aus den apokalyptischen und sibyllinischen Prophezeiungen aufweisen. In zweiter Linie haben die Schutz- und Zauberbriefe besonders seitens der Volkskunde Beachtung gefunden[3]). Am wenigsten ist die uns hier angehende Art der Himmelsbriefe berücksichtigt worden, die den Charakter apokalyptischer und sibyllinischer Prophezeiungen mit Hinblick auf die jeweilige Gegenwart tragen. Soviel ich sehe, hat nur Ludwig Radermacher dem Stoffe in dessen älteren Erscheinungen eine zusammenhängende Untersuchung gewidmet[4]). Weiterhin sind nur einzelne auffallende Einzelfälle beachtet worden, wie der Brief, den der Wanderprediger Petrus Eremita vor dem ersten Kreuzzug umhertrug[5]), oder das um 1146 mit Hinblick auf den zweiten Kreuzzug an König Ludwig VII. von Frankreich gerichtete Schreiben[6]). Solche Produkte, die zeitweilig das größte allgemeine Aufsehen erregten, dienten mit dazu, jene Anschauungen

1) S. Franz Boll, Aus der Offenbarung Johannis (Stoicheia, Heft 1) 1914 S. 7; H. Günter, Die christliche Legende des Abendlandes 1910 S. 91f. nebst den Noten 143ff. S. 209f.

2) S. H. Delehaye, Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel (Bulletin de l'académie royale de Belgique, classe des lettres 3. série Bd. 37,2, 1899 S. 171ff.); W. Köhler, Himmels- und Teufelsbrief (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 1912 Bd. 3 Spalte 29ff.).

3) S. Albr. Dieterich, Kleine Schriften 1911 S. 234ff.; M. Bittner, der vom Himmel gefallene Brief Christi usw. (Denkschriften der Akad. der Wissenschaften zu Wien 1906 Bd. 51 S. 1ff.); viele Einzelbeiträge in den Zeitschriften für Volkskunde. In diesem Jahre 1917 erscheint im Verlage von J. C. B. Mohr die darauf bezügliche Schrift von R. Stübe, Der Himmelsbrief in der Religionsgeschichte.

4) Anonymi Byzantini de caelo et infernis epistula (Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche, 1898 Bd. 3 Heft 2).

5) S. R. Röhricht, Geschichte des ersten Kreuzzugs 1901 S. 34f. Note 1, der auf den Unterschied dieser Art der Himmelsbriefe hinweist.

6) S. F. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage 1896 S. 53f.

in Kurs zu setzen oder zu erhalten, und verdienen in diesem Zusammenhange um so mehr eine literargeschichtliche Behandlung, die ihnen bisher nicht zuteil geworden ist.

Diesem ganzen Stoffe gegenüber hat sich das Interesse der Forscher überhaupt wesentlich auf die Frühzeit der Kirche konzentriert, um erst mit dem 13. Jahrhundert wieder einzusetzen, so daß die dazwischen liegende Zeit des früheren Mittelalters am wenigsten studiert worden ist, sowohl im Rahmen allgemeinerer Werke wie auch in Sonderwerken, die das Thema behandeln, wie die von Bousset[1]) und Hans Preuß[2]), die gerade die mittlere Zeit zwischen sich lassen. Nur Zezschwitz, Wadstein, Kampers, Sackur[3]) haben sich näher auf die mittelalterlichen Quellen eingelassen und die Fortentwicklung der Ideen an deren Hand verfolgt. Wadstein hat weitfassend die Wirkungen derselben auf den verschiedenen Gebieten der bildenden Künste und Literaturgattungen dargelegt, Zezschwitz und Kampers haben im Rahmen ihres Themas deren Auftreten in der historischen und schönen Literatur verfolgt. Aber die breite Masse der Geschichtsliteratur, die einfachen Annalen und Biographieen, die Briefe, Gesetze, Diplome hat man kaum berücksichtigt, und, wie schon oben bemerkt, man hat auch umgekehrt bei der Interpretation dieser Quellen die eschatologischen Ideen mit ihren typischen Wendungen und Ausdrücken vielfach nicht herangezogen und daher im ganzen wie im einzelnen vieles mißverstanden oder garnicht verstanden, indem man darüber hinweglas[4]).

Wir haben hier nun diese Ideen nur soweit zu kennzeichnen, wie sie zunächst im Mittelalter lebendige Anschauungen waren, und zwar um ihre spezifischen einzelnen Äußerungen im Gebrauche die historischen Quellen erkenntlich und im Zusammenhange mit den Grundanschauungen verständlich zu machen. Ihrer Entstehung

---

1) Der Antichrist usw., S. 63 Note 2.

2) Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik, 1906.

3) G. von Zezschwitz, Das mittelalterliche Drama vom Ende des Römischen Kaisertums Deutscher Nation und von dem Erscheinen des Antichrists, 1877; E. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomenten ihrer christlichmittelalterlichen Gesamtentwickelung (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jahrgang 38 und 39, N. F. 3 und 4) 1895 und 1896 auch als Sonderschrift 1896 erschienen; F. Kampers, Die Deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage, 1896; E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, 1898.

4) Drastische Beispiele dafür findet man, außer in der vorhin angeführten Dissertation von Radcke, bei O. Grund, Die Anschauungen des Rodulfus Glaber in seinen Historien, Diss. Greifswald 1910, K. Gold. Einheitliche Anschauung und Abfassung der Weltchronik Eckehards von Aura nachgewiesen durch die Zeitanschauungen, Diss. Greifswald 1916 bes. S. 14ff. Im zweiten Teile werden wir das eingehend dartun und mit Beispielen belegen, in einzelnen Fällen auch schon hier weiterhin.

und allmählichen Entwickelung mag man in den vorhin S. 66 angeführten Werken nachgehen[1]).

Es ist ein ungeheures Wogen und Wirren der Phantasie und des Verstandes, bis zu wüsten Ausschweifungen dort phantastischer Mystik, hier grübelnder Spitzfindigkeit, das sich um die Verkündigungen des alten und neuen Testamentes vom Weltende entspann, bis durch die Autorität der Kirchenväter eine gewisse Sichtung und Konstanz der Ansichten geschaffen wurde. Augustinus spielt auch hier eine wichtige Rolle, indem er im Anschluß namentlich an den Apokalypse-Kommentar des Ticonius die Ansicht vom „Chiliasmus" zurückwies. Es handelt sich dabei nicht, wie gegen populäres Mißverständnis hervorzuheben ist, um den Zeitraum von tausend Jahren an sich, in dem Christus hienieden regieren soll, sondern um die Art und den Erscheinungstermin dieses tausendjährigen Regimentes. Das ist für die praktische Anschauung im Mittelalter gerade von der größten Bedeutung geworden, und es hängt viel wichtiges im einzelnen damit zusammen, sodaß wir darauf besonders eingehen müssen, auch angesichts der Kenner.

Es sind also zunächst zwei Anschauungen vom tausendjährigen Reiche Christi zu unterscheiden:

1. Die in der älteren Zeit durchaus vorherrschende, von den messianischen Hoffnungen ausgehende Anschauung war die Vorstellung, daß der Herr nach kürzerer oder längerer Zeit wiedererscheinen und unter Sammlung und Erweckung aller Gerechten ein Friedens- und Freudenreich auf Erden errichten werde, das wohl 1000 Jahre währen solle. Der Teufel ist während dieser Zeit im Abgrunde gebunden und machtlos, nachdem er vorher bei dem Zerfall des Römischen Reiches durch den Antichrist — darüber näheres weiterhin — seine Macht gegen die Christenheit aufgeboten hat. Gegen Ende des tausendjährigen Sabbats wird Satan noch einmal auf kurze Frist los werden, und unter den furchtbarsten Schrecknissen wird das jüngste Gericht mit der endgültigen Verdammung der Bösen und Erlösung der Gerechten hereinbrechen.

2. Durch das Ansehen des Augustinus und anderer Kirchenväter wurde diese realistische, vielfach auf das Sinnlichste ausgemalte Anschauung vom tausendjährigen Reiche unter scharfer Kritik ihrer Vertreter der sogen. „Chiliasten", abgelehnt, namentlich weil man in der nun herrschend gewordenen Kirche und im christlichen Römerreich doch schon die Herrschaft Christi erblicken mußte und geltend machen wollte. Das tausendjährige Reich war nach dieser „spiritualen" Ansicht mit Christi Lehre und Opfertod angebrochen in Gestalt der geistigen Gemeinde unter ihrem Haupt und König Christus, der in seiner Kirche, in

1) Einen guten Überblick von den universalen Wurzeln dieser Ideen her gibt H. Lüken, Die sibyllinischen Weissagungen usw. (Jahresbericht des Gymnasiums zu Meppen) 1871.

der civitas Dei hienieden herrscht, und der Teufel ist in dieser Zeit gebunden, insofern er nicht seine ganze Macht ausüben kann — freilich eine recht künstliche Deutung der Apokalypse, wie sie Augustinus näher ausführt[1]). Zur letzten Prüfung der Gläubigen wird Satan dann auf kurze Zeit — meist wird angenommen auf $3^1/_2$ Jahre — losgelassen, und er versucht offen wirkend durch seinen Antichrist ganze Völker und die Einzelnen zum Abfall von der Kirche zu bringen, bis er schließlich durch Christi Macht überwunden und mit der Wiederkunft des Erlösers das Endgericht vollzogen wird.

Hiermit habe ich die beiden Schemata der Erlösungsgeschichte in ihren wesentlichsten Grundzügen und Unterschieden ohne alles noch zu erörternde Beiwerk herausstellen wollen, um vor allem die Behauptung möglichst deutlich zurückweisen zu können, die sich meist bei den Forschern findet, die nur die dogmatische Entwickelung vor Augen haben, nähmlich die Behauptung, es sei jene ältere chiliastische Ansicht mit dem Durchdringen der kirchenväterischen spiritualen verschwunden[2]). Das kann nur vom Gesichtspunkt der offiziell anerkannten Lehrentwicklung gelten. Im übrigen ist der ältere Chiliasmus so wenig verschwunden, daß er vielmehr in der praktischen Anschauung des Mittelalters höchst wichtige, namentlich politisch-historisch wichtige Wirkung gehabt hat. Wenngleich er seine ursprüngliche Grundlage, die judenchristliche Messiasidee, verloren hat, ist er gestützt geblieben und zunehmend stärker gestützt worden durch die Vorstellung von jener Aetas aurea, deren Herrschaft altrömische Dichter und Sibyllen[3]) aus der Vorzeit in die Zukunft projizierten[4]). Je mehr die Sibyllinischen Prophezeiungen christlich umgearbeitet und im Abendlande bekannt, bald populär wurden, um so mehr verschmolz die antike Vorstellung des goldenen Zeitalters mit der christlichen des Sabbatreiches, und es war kein Hindernis, daß die goldene Zeit nicht gerade so lange währen sollte, denn die tausend Jahre des Christreiches wurden von jeher verschieden berechnet, vielfach ganz unbestimmt in ihrer Dauer gelassen. Eine Reihe der merkwürdigsten Wechselwirkungen vollzog sich da. Wie die Schilderungen des goldenen Zeitalters schon in der Augustinischen Zeit Züge aus der jüdischen Prophetie aufgenommen hatten[5]), so entlehnte damals das Bild des glorreichen Kaisers,

1) De civitate Dei XX 6ff., XX 14. So auch Gregor I, s. G. J. Th. Lau, Gregor I der Große, 1845 S. 366f.

2) So doch auch bei Bousset, Offenbarung Johannis S. 63 unten.

3) Schon Lactanz verweist mit der nötigen christlichen Korrektur auf diese als Zeugnisse für die Wahrheit des tausendjährigen Segensreiches, s. Atzberger, Gesch. der christlichen Eschatologie S. 606f.

4) Vgl. F. Kampers, Die Sibylle von Tibur und Virgil (Historisches Jahrbuch Bd. 29) 1908.

5) S. darüber neuestens F. Kampers, Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (Historisches Jahrbuch Bd. 36 Heft 2 S. 233ff.) 1915, und die dort angeführte Literatur.

der das Römische Reich aus der Not des eisernen Zeitalters in das Glück und den Frieden des goldenen führen sollte, Züge aus der jüdisch-hellenistischen Hoffnungen auf den rettenden Messias, den Soter[1]), ging so in die christlichen Überlieferungen, namentlich die Sibyllinen des Mittelalters über und verschmolz nun um so leichter mit den Vorstellungen vom heilvollen Sabbatreich unter der Herrschaft Christi, dessen Vertreter und Vorkämpfer der erhoffte mächtige Friedensfürst ist. Hier setzt das Idealbild des wahrhaft christlichen Herrschers ein, dessen Typus Augustinus, wie oben S. 48 dargelegt, gezeichnet und der Folgezeit vorgezeichnet hat, eine der wichtigsten Stücke der mittelalterlich politischen und historischen Anschauungen, mit dem wir uns später eingehend zu beschäftigen haben.

Hand in Hand mit dieser Historisierung, so kann man sagen, des Christreiches und seines göttlichen Herrschers ging diejenige der Schreckenszeit und ihres teuflischen Hauptes — auch diese Wandelung weither reichend und vielverwickelt.

Wie sich aus den oben S. 67 f. gekennzeichneten zwei Hauptschemata ergibt, hängt zunächst die Rolle, die Satan und seine Macht gegenüber dem Gottesreich spielt, zeitlich und sachlich von der verschiedenen Bestimmung des tausendjährigen Reiches ab:

1. Die korrekten „Chiliasten", die dieses Reich mit seiner sich auf die Gerechten beschränkenden Erweckung als ungestörtes Friedens- und Wonnereich auf Erden am Ende der Geschichte dachten, ließen diesem Reich eine Machtprobe Satans durch den Antichristen — über dessen vielfältiges Wesen gleich nachher — vorausgehen, ließen Satan dann durch Christus im Abgrund gefesselt werden, so daß er während der Dauer der tausend Jahre ohnmächtig bleibt, und meinten, er komme erst nach Ablauf des Millenniums eine kurze Frist los, um das Vorspiel zum Endgericht zu leiten.

2. Die „Spiritualen", die das Christreich geistig faßten und es seit Christi Geburt sich in der Kirche und deren Geschichte auswirken sahen, verlegten die Bindung des Teufels in die Jetztzeit, insofern der Böse durch die Herrschaft Christi an offenem und gewissermaßen massivem Auftreten verhindert ist und sich wesentlich darauf beschränken muß, unter der Hand im Innern der Menschen zu arbeiten. Losgelassen wird er, wenn die Zeit sich erfüllt hat, zur letzten großen Prüfung der Kirche, die er durch den Antichrist eröffnet, kurz vor dem Endgericht.

Das sind, wie ich auch hier betonen muß, nur die großen Grundzüge der beiden Ansichten, die in unendlichen Varianten, von denen einiges noch zu erwähnen sein wird, sich entwickelt und weiter entwickelt haben. Verschiedenste Überlieferungen, Sagen, Mythen, prophetische Schriften, kultische und historische Erinnerungen drangen zusammen, vermischten sich, schieden sich

1) Vgl. Kampers l. c. besonders S. 243 ff.

wieder oder kämpfen um den Vorrang, verdrängten einander wechselnd, ein unendlich vielverschlungenes Ideengewebe, dessen Fäden neuerdings immer vielseitiger auseinandergelegt worden sind[1]). Da wird die Schreckenszeit, der Kampf Satans gegen die Christenheit in mehrere Stadien zerlegt, hüben und drüben treten dementsprechend mehrere Vorkämpfer auf, mehrere Antichriste und Schreckensmänner, die Gottesstreiter Elias, Henoch, Moses; Alexander der Große, Nero und andere Kaiser, verschiedene Völker werden bald so bald so beteiligt[2]). Das alles in seiner Entwickelung darzulegen, ist nicht unsere Aufgabe. Wir haben, wie gesagt, nur das herauszustellen, was durchschnittlich wirksam in das Mittelalter eingegangen ist. Und da ist vor allem wichtig, daß trotz der scharfen Ablehnung der chiliastischen Ansicht von Seiten der dogmatischen Autoritäten, Augustinus voran, sich doch, namentlich durch den Einfluß der christlichen Sibyllinen, wesentliche Momente jener Ansicht weiter erhalten haben oder wieder aufgekommen sind. Die Fesselung Satans wird nicht unbedingt an den Beginn der christlichen Aera verlegt, man sieht sein offenes Wirken schon in den Ereignissen der Gegenwart, glaubt „das eiserne Zeitalter" gekommen und glaubt dessen Ablösung durch ein goldenes unter dem großen Friedenskaiser mehr oder weniger schon eingeleitet oder unmittelbar bevorstehend, worauf dann die letzte Verfolgungszeit hereinbrechen soll, bis sich mit Christi Wiederkunft das Endgericht vollzieht. Der Kenner mittelalterlicher Geschichtsquellen durchschaut wohl, welche praktische Bedeutung diese dogmatische Variante für die politisch-historische Auffassung der Begebenheiten und Personen gehabt hat und in Folge dessen für unsere „historische Interpretation" der Quellen hat oder haben sollte. Denn diese Variante bedeutet: die Historisierung des Antichrist und seines Widerpartes, des Friedenskaisers, die Verlegung des Kampfes zwischen den beiden Mächten der Civitas Diaboli und der Civitas Dei, die jene vertreten, in die jeweilige Gegenwart, die Beurteilung der Personen und Ereignisse von diesem Gesichtspunkt aus, der sich oft bis zu fanatischer Parteilichkeit steigerte.

2. Antichrist und eisernes Zeitalter.

Wir haben es hier zunächst mit dem Begriffe des Antichrist zu tun, der sich besonders kompliziert in dem ganzen eschatologischen Komplex entwickelt hat und auch in der durchschnittlichen Geltung des Mittelalters nicht ganz eindeutig geworden ist.

---

1) Vgl. die oben S. 66 angeführte Literatur.

2) Man sehe, wie kompliziert der Stoff schon bei Lactanz geworden ist, bei Atzberger l. c. S. 603ff.

Schon in den Apostelbriefen, wo zuerst die Bezeichnung „Antichrist, Widerchrist" auftritt, ist von einem solchen Vertreter des Bösen und von vielen Widerchristen im Zusammenhang mit den letzten Dingen die Rede[1]), und das Verhältnis jenes zu diesen ist nicht deutlich erkennbar, daher auch mannigfaltig interpretiert worden. Teils faßte man den Begriff des Antichrist kollektiv als Bezeichnung aller Abtrünnigen, teils als eine Reihe von Werkzeugen Satans, deren letzter der furchtbarste, der Antichrist κατ' ἐξοχήν sein werde, teils beschränkte man ihn auf eine einzige Persönlichkeit[2]). Und auch bezüglich dieser Persönlichkeit und ihres Wesens gingen die Ansichten auseinander, indem ihr Verhältnis zu Satan verschieden eng und mehr oder weniger unmittelbar bestimmt wurde[3]): bald galt der Antichrist als ein vom Teufel besessener Mensch, bald als Inkarnation oder als Sohn des Teufels im Widerspiel gegen die Inkarnation Gottes in Christo, auch mit der Variante, daß es ein Mensch sei, bei dessen Empfängnis der Teufel selbst mitgewirkt habe[4]) oder der aus sündiger Ehe stamme — von Bischof und Nonne, von einer Meretrix, aus verworfenem Volksstamm, aus Vermischung mit einem Dämon —, vielfach setzte man den Antichrist auch geradezu dem Teufel selber gleich.

Wie wichtig es für den Historiker ist, diese Vorstellungen im Detail und in ihrem inneren Sinne zu kennen, möge hier durch ein einleuchtendes Beispiel veranschaulicht werden.

Thietmar, der Bischof von Merseburg, der unter K. Heinrich II. seine z. T. memoirenartige Chronik schrieb, hat eine merkwürdige Geschichte über die Geburt K. Ottos I. erzählt[5]), die, wie er selbst nicht verkennt, im Widerspruch zu seiner Auffassung und Würdigung Heinrichs I. als eines gottgefälligen Herrschers und Menschen steht, ein Widerspruch, den er gleich in den Anfangsworten zu begleichen sucht:

Sed quia homo unusquisque proclivior est ad labendum, quam natura suimet muniatur ad standum, quam miserabiliter iste semel deliquerit, ad terrorem et ad devitandum piis non taceam. In cena Domini nimis inebriatus (d. h. da er sich am Gründonnerstag stark berauscht hatte), in sequenti nocte (also in der heiligen Festnacht des Charfreitags) uxori suae multum repugnanti diabolico instinctu inlicite coniunctus est. Hoc factum auctor tanti sceleris et humanae salutis irretitor Satanas cuidam verendae sic prodidit matronae: „Mahtild regina, nuper hortatu meo maritali consentiens voluptati, concepit filium sine omni dubio meum; et tu vide, ut tantum optime celes commissum!" Haec, multum ob hoc clam tristis effecta, praedictae hoc celeriter ad-

1) 1. Joh 2, 18; 2. Joh. 7. Andrerseits Paulus 2. Thess. 2. 3ff.

2) Vgl. die Kontroversen schon bei Augustinus, De civ. Dei XX 19.

3) Vgl. Bousset, Antichrist S. 88ff., Wadstein l. c. Jahrgang 39 N. F. Bd. 4 S. 128f.

4) Besonders charakteristisch, in gegensätzlicher Analogie zur Beschattung der Jungfrau Maria durch den Heiligen Geist, bei Adso, De ortu et tempore Antichristi, Sackur, Sibyllinische Texte S. 106f.

5) In der Oktavausgabe der Scriptores rerum Germanicarum von F. Kurze 1889 S. 15.

nunciavit reginae, ammonens, ut semper episcopos atque presbiteros secum haberet et in ipsa pueri nativitate sacri baptismatis unda ablueret, quicquid in eo sibi dilectum accidisse demon infaustus iactaret. Et sic Deo gratias egit. Videns autem daimon, id est omnia sciens, se prorsus esse delusum, domnam increpavit supra memoratam (die „veneranda matrona"), talia subnectens: „Etsi mea nunc sit voluntas tuis frustrata blasfemiis, tamen in hoc profeci, quod ex eo et ex omnibus de lumbis eiusdem umquam progredientibus numquam deerit mea comes discordia nec proveniet eis pax firma." Mendax ille et veritatis inimicus haec pro voluntate sua dixit et, ut spero, non pro adimplecione. Multi autem affirmant, ut in sequenti dictatu (d. h. in der folgenden Darstellung) apparet, quod sub eius et filii suimet temporibus crebra fieret commotio et quietis parva certitudo. In diebus vero hiis, quibus regnare cepit tercius in numero ducum Heinricus et in ordine sceptriferorum secundus, tunc illa filex iniquitatis exaruit et pacis bonae flos virens enituit; et si quid prioribus simile in aliquo nunc accidit (d. h. discordia etc.), hoc non culpa sui, sed instigatoris fuit impii (d. h. des Teufels).

Man sieht zunächst, daß trotz aller Abschwächung, die von Thietmar versucht wird, Otto I. und seine Nachkommenschaft durch die vom Teufel herbeigeführte sündhafte Empfängnis unter dessen Gewalt gestellt sind und demgemäß ihr Regiment voll Zwietracht und ohne festen Frieden sein muß; sie erscheinen als „reges iniqui". Mit Heinrich II. erst stirbt das Unkraut der iniquitas ab und erblüht die Blume der bona pax — die ganze Geschichte steht auf dem Boden der allgemeinen Anschauungen, die wir dargelegt haben, und verliert somit den Charakter einer „skandalösen Geschichte", den man ihr ohne diesen Untergrund, an sich betrachtet, zuschreiben mag[1]). Ja, sie gewinnt von diesem Grunde aus eine eigenartige Bedeutung als Quellenzeugnis für bisher immer noch als zweifelhaft geltende Tatsachen. Es ist nämlich klar, daß die Legende nicht zu der Anschauung und Darstellung Thietmars stimmt. Er hält allerdings Otto II. wegen der durch ihn verschuldeten unfrommen Aufhebung des Bistums Merseburg für keinen gottgefälligen Herrscher und erblickt eine „aetas ferrea" in der Zeit seines Regimentes; auch Otto III. und seine Zeit, da die Wiederherstellung des Bistums von ihm nicht durchgesetzt ist, beurteilt er in etwas geringerem Grade ebenso. Aber Otto den Großen, der doch gemäß jener Geburtsgeschichte gerade am Schwersten und Unmittelbarsten unter dem Fluche des Teufels stehen müßte, charakterisiert er durchaus als rex justus und dessen Zeit als „aetas aurea"[2]); nur im Rahmen der Legende, von der wir sprechen, und um sich mit ihr abzufinden, läßt er einem leisen Zweifel daran Raum, um jedenfalls und mit aller Sicherheit Heinrich II. als Vertreter der bona pax, der aetas aurea in Anspruch zu nehmen.

Die glatte Folgerung aus der Legende ziehen die „multi", von denen Thietmar sagt, sie wiesen auf die Unfriedlichkeit der Zeiten

---

1) So Dümmler, Kaiser Otto der Große (Jahrbücher der deutschen Geschichte) 1876 S. 5 Note 2, und Rud. Köpke, Die beiden Lebensbeschreibungen der Königin Mathilde (Forschungen zur deutschen Geschichte 1868 Bd. 6) S. 169.

2) Das hat G. Bagemihl in der Greifswalder Dissertation Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung, 1918, dargelegt, der auch die Legende in diesen Zusammenhang gestellt hat.

unter Otto I. und seinem Sohne hin[1]). Im Kreise dieser „multi" kommt also die Geschichte zu ihrem vollen Recht, während sich Thietmar nur mit ihr abzufinden sucht, und wir werden in jenem Kreise daher die Entstehung dieser der Ottonenlinie ungünstigen Sage anzunehmen haben. Mit anderen Worten: es ist ein Produkt der Partei, welche gegenüber der Thronfolge Ottos I. die des jüngeren Sohnes Heinrichs I., des im Purpur geborenen Heinrich, für die rechtmäßige hielt, und wir haben darin ein neues Zeugnis für die Richtigkeit der Behauptung, daß es eine solche Partei gab[2]).

Zudem bekam die Antichristgestalt Blut und Farbe aus mannigfachen Quellen, besonders aus apokolyptischen Schriften. Solange das Römische Reich der heidnische Gegner und Verfolger war, galten die Kaiser als Antichristen[3]), voran Nero, vor dessen mystischer Wiederkehr man bangte und der auch später ein Prototyp des Teufelsherrschers blieb, als das Römische Reich die Stätte des Civitas Dei und sein Kaisertum der Schutz der Kirche geworden war, ja als dieses Reich, das nach den bekannten Deutungen des Daniel bis zum Ende dauern sollte, auf die Franken und deren Nachfolger „übergegangen" war. Wenn man im Mittelalter von einem Fürsten sagte, er sei ein „zweiter Nero", so bedeutete das viel mehr, als es im modernen Sinne bedeutet: nicht nur ein moralisches Urteil über den Charakter des Mannes lag darin, sondern die Kennzeichnung desselben als Widersachers der Kirche Christi, als eingefleischten Teufelsdieners. Obwohl Augustinus und andere die persönliche Bestimmtheit des Antichristen ablehnen, setzt sich die Historisierung derselben doch, namentlich unter dem Einfluß der Sibyllen, durch, und

---

1) Sub eius et filii suimit temporibus; F. Kurze in der Ausgabe l. c. Note 1 will, wie Köpke l. c. S. 169, darunter Heinrichs I. Sohn Herzog Heinrich und dessen Sohn verstanden wissen; aber es handelt sich hier doch um die Regierungszeiten der Könige als Zeitmaß, es liegt fern, die Zeitabschnitte nach den Herzögen zu bezeichnen, zudem ist auch vorher der „is", von dem der böse Fluch fortwirkt, nicht Heinrich I., sondern Otto: quicquid in eo (scil. puero), und: quod ex eo et omnibus de lumbis eiusdem umquam exeuntibus... Auch Bagemihl l. c. S. 88 nimmt an, daß Otto I. und II. gemeint seien. Daß Otto III. nicht erwähnt wird, kann daher kommen, daß die Legende in der Zeit vor dessen Thronfolge ursprünglich aufgekommen ist, eine Zeit, in die sie besonders paßt, um den Erbvorzug, den Otto nach römischem Erbfolgerecht vor Heinrich dem Zänker hatte, wett zu machen gerade in den Augen der römisch rechnenden Geistlichkeit; vgl. die posthum erschienene Greifswalder Dissertation des für das Vaterland gefallenen L. A. Lerche, Die politische Bedeutung der Eheverbindungen in den bayerischen Herzogshäusern 907 bis 1180 (Sammlung wissenschaftlicher Arbeiten im Verlag von Wendt und Klauwell), Langensalza 1915 S. 5.

2) Vgl. Dümmler l. c. S. 24f.

3) Über die Entwickelung dieser Ansicht, die in vorchristliche Zeit zurückreicht, s. Bousset, Antichrist S. 59f.; Nero zuerst ausdrücklich bei Commodian saec. 3 med., s. Zezschwitz S. 36, Atzberger l. c. S. 559, und bei Victorinus, s. Bousset, Offenbarung Johannis S. 58.

man erblickt bald in diesem bald in jenem Gegner der Christenheit den Antichristen oder einen der mehreren Antichristen, sei es von außen ein heidnischer Feind oder im Innern des Reiches ein unfrommer Herrscher, in dessen Tun und Wesen man die Kennzeichen eines „rex iniquus" zu bemerken meint. Denn wie von altersher (vgl. oben S. 71) von mehreren nacheinander auftretenden Antichristen die Rede ist, deren letzter der eigentliche sein wird[1]), so erhält sich diese Ansicht und historisiert sich lebendig durch die Sibyllen, namentlich, wie mir scheint, infolge von deren durch die Jahrhunderte sich aneinanderreihenden, von der jeweiligen Gegenwart bestimmten Deutungen, die sich in den Rahmen der letzten 9. „Sonne" oder „Generation" einschoben[2]), so daß sich allmählich eine schichtweis angesetzte Serie von aetates ferreae und dementsprechend sie ablösenden aetates aureae mit deren Vorkämpfern ausbildet, wie wir sie in den späteren Sibyllen vor Augen haben. Das ist aber von größter Wichtigkeit für die praktische Wirkung und daher für die historische Erkenntnis. Vielfach begegnet man immer noch der Meinung, es sei das Auftreten des Antichrist nur nach Ablauf von Jahrhunderten in besonders berechneten Momenten, namentlich um das Jahr 1000, erwartet worden. Gewiß, solche Berechnungen und Ansätze sind immer wieder gemacht worden, aber man versah sich andauernd und jederzeit des Auftretens des Antichrist wie auch seines Antipoden, des Friedensfürsten, spähte stets nach den Anzeichen für das Heranziehen der aetas ferrea oder der aetas aurea, und war sich nur ungewiß, ob es der letzte Antichrist und das Ende sein werde, immer bereit, wenn die berechnete oder aus den Anzeichen geschlossene Katastrophe nicht eintrat, sie hinauszuschieben, wie das ja von altersher geschehen war. Die wichtige Folge für unsere historische Erkenntnis ist, daß sich fort und fort die politische Beurteilung der Ereignisse und Personen nach diesen Gesichtspunkten orientierte, wie wir später im einzelnen zeigen werden.

Das Verhältnis des Antichrist zum Teufel blieb dabei fließend. In dem letzten Antichrist erwartete man wohl den losgewordenen Satan selbst, und indem man jeweils gewärtig war, wie eben gesagt, den letzten, den eigentlichen Antichrist vor sich zu

---

1) Augustinus gibt diese Ansicht De civ. Dei XX 19 so wieder: Sicut ergo ante finem in hac hora, inquiunt, quam Johannes novissimam dicit, exierunt multi haeretici de medio ecclesiae, quos multos dicit Antichristos, ita omnes tunc inde exibunt, qui non ad Christum, sed ad illum novissimum Antichristum pertinebunt, et tunc revelabitur. — Getrennt von dieser Ansicht muß man die Ansicht halten (was Wadstein l. c. Jahrgang 39 N. F. 4 S. 135f. nicht zu tun scheint), daß zwei örtlich getrennte Antichriste auftreten werden, einer im Orient (Jerusalem) und einer im Occident (Rom), vgl. Bousset, Antichrist S. 49ff., eine Konzeption, die, soviel ich sehe, kaum dauernd aufgenommen worden ist.

2) Vgl. E. Sackur l. c. S. 137ff., speziell S. 157ff.

sehen, war man auch geneigt, in ihm Satan oder dessen Inkarnation zu erblicken. Aber man reflektierte bleibend auch auf Vorläufer Satans bzw. des letzten Antichrist, praecursores, nuncii, missi, membra, ministri Satanae oder Antichristi, wie man ohne Unterscheidung bzw. ohne Entscheidung sagte. Diejenigen, die man zeitweilig für den Antichrist selber gehalten, mußten ja ohnedies zu Vorläufern desselben gewissermaßen herabsinken, wenn die Endzeiten eben noch nicht nach deren Auftreten hereingebrochen waren. Dieser Prozeß zeigt sich recht deutlich in der Epistola Adso's De ortu et tempore Antichristi, indem er sagt[1]): Hic itaque Antichristus multos habet suae malignitatis ministros, ex quibus iam multi in mundo precesserunt, qualis fuit Antiochus, Nero, Domitianus. Eine fortlaufende Reihe von Herrschern könnte man dem hinzufügen, wenn man will bis zur Gegenwart[2]), die jeweils als Antichristen galten. Und hier ist es, wo der augustinisch-gregorianische Begriff des „Tyrannus"[3]) mit dem eschatologischen Begriff des Antichrist verschmilzt, sei es daß der Tyrannus als dieser selbst oder als dessen Vorläufer oder als sein Werkzeug gilt.

Denn auch in weiterem Umfange, dem Kollektivbegriff sich mehr oder weniger nähernd (vgl. oben S. 71), sprach man vom Antichrist und von den Werkzeugen des Teufels oder des Antichristen, die man wiederum in verschiedenem Verhältnisse zu ihrem Haupte faßte, als seine ministri, discipuli, socii, membra, filii, spiritus, bald mehr als von ihm verführte Menschen, bald als teuflische Dämonen. Auf ganze Völker dehnte man diesen Begriff aus, teils transzendental auf jene apokalyptischen Völker Gog und Magog, teils historisierend auf die jeweils dem Christenvolk verderblichen Horden der Hunnen, Ungarn, Slaven, Sarazenen, Mongolen, die man oft kollektiv als „antiquus inimicus" bezeichnete, als Dämonen betrachtete; auch die Juden und alle Häretiker sah man als membra, socii, fautores Antichristi an, schließlich alle Gottlosen, Sündhaften[4]), besonders Ketzer, Schismatiker und in diesem Sinne die Parteigänger und Helfershelfer von weltlichen und geistlichen Fürsten, die sich gegen die anerkannten kirchlichen Autoritäten stellten. Man sieht wohl schon hier, und wir werden es später im einzelnen zeigen, wie das Urteil in letzterem Punkte davon abhängen mußte, welche Autorität der Urteilende im einzelnen Falle für die anerkannte, rechtmäßige erachtete, z. B. im Investiturkampfe und bei päpst-

1) Sackur l. c. S. 105 ex.

2) Vgl. S. 1 der Einleitung.

3) Vgl. oben S. 47.

4) Adso fährt z. B. an der vorhin angeführten Stelle fort: Nunc quoque nostro tempore multos Antichristos novimus esse; quicumque enim sive laicus sive monachus contra justitiam (vgl. oben S. 35 f.!) vivit et ordinis sui regulam impugnat et quod bonum est blasphemat, Antichristus est et minister Sathanae.

lichen Schismen, d. h., politisch ausgedrückt, welchen Parteistandpunkt der Urteilende einnahm, und wir werden uns nicht wundern, wenn wir bei solchen Gelegenheiten die entgegengesetzten Parteien sich gegenseitig als membra Diaboli und ihre Führer als Antichristi bezeichnen sehen.

Noch ein Moment aus der weither reichenden Entwickelung der Antichristidee ist von großer Wichtigkeit für die historische Interpretation bis in die Worterklärung hinein. Der Antichrist stand von jeher, wie wir sahen, dem Teufel selbst so nahe, daß er wesentlich dessen Züge trug, sogar mit ihm identifiziert wurde. Ein Teil dieser Züge stammte, wie die neuere Forschung immer sicherer erkannt hat, aus den altorientalischen Schöpfungsmythen mit ihren Vorstellungen vom Kampfe des bösen Prinzips gegen die gute Weltmacht in Gestalt des aus dem Meere oder dem Abgrunde steigenden Drachen, der Schlange oder anderer Tier-Ungeheuer, Vorstellungen, die in die apokalyptischen Schriften eindrangen[1]) und von da aus in die gesamte Literatur, z. T. schon in die Apostelbriefe und Evangelien. Die daher rührenden Bezeichnungen und andere Bezeichnungen, sei es des Antichrist oder des Teufels, sind ziemlich unterschiedslos für beide angewandt worden, und dem mittelalterlichen Historiker müssen diese Worte als technische Ausdrücke ebenso geläufig sein, wie sie es den damaligen Autoren und Lesern waren. Sonst setzt man sich Mißverständnissen aus, wie sie bis zum Komischen bei unseren Forschern vorkommen, z. B. die Verkennung des gleich zu erwähnenden Ausdruckes „bestia", als wäre diese Bezeichnung etwa eines Gegenpapstes seitens des Gegners ein ordinäres Schimpfwort, unwürdig geistlichen Mundes, so wie wenn wir heute jemand „eine Bestie" nennen. Jede dieser Bezeichnungen hat ihre eigene Geschichte, die noch nicht überall lückenlos verfolgt worden ist. Wir haben hier nur die im Mittelalter geläufigen anzuführen und ihre Zugehörigkeit zu diesem Kreise zu konstatieren, damit sie hier ein für allemal in ihrer spezifischen Bedeutung kenntlich werden, so daß weiterhin in der Anwendung hierauf verwiesen werden kann.

Außer den genugsam bekannten Eigennamen Lucifer, Satanas, Belial[2]), Diabolus, Beelzebub (Baal Zebub)[3]) sind zunächst die apokalyptischen Tierbezeichnungen überall im Brauch:

Serpens und vipera, natürlich stark unterstützt durch die Rolle der Schlange in der Verführungsgeschichte der heiligen Schrift, daneben Scorpio schon Lukas 10, 19.

---

1) Vgl. Bousset, Antichrist S. 93ff.

2) S. Bousset, Antichrist S. 86.

3) Der Name dieses in 4 Reg. (2. Buch der Könige) 1ff. vorkommenden Götzen ist in der Septuaginta durch βάαλ μυῖα θεός wiedergegeben, und von daher wird der Teufel auch als Fliegengott bezeichnet, vgl. Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche, 3. Aufl. Bd. 2, 1897, S. 515, auch Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, 2. Aufl. Bd. 2 S. 950.

Draco[1]), Leviathan, Behemoth, wie Hiob 40,

Löwe, Tiger nach Hiob 4, 10f.[2]),

Bestia und Belua, „das Tier" der Apokalypse κατ' ἐξοχήν[3]).

Mit Hinblick auf das Gleichnis vom guten Hirten Ev. Joh. 10, 12: Lupus[4]),

Inimicus schlechthin, wie Lukas 10, 19, Adversarius, wie Paulus 2. Tess. 2, 4, und deutlicher: Inimicus generis humani, Hostis antiquus, Adversarius noster, malignus, callidus hostis usw., alles bei Gregor I. beliebte Wendungen,

Filius perditionis, Homo peccati, wie Paulus 2. Thess. 2, 3, Homicida nach Hiob 24, 14 und 1. Joh. 3, 15. Fur nach Jesaja 1, 23 und Hiob 24, 14[5]).

Mannigfaltige Bezeichnungen werden ferner im Laufe der Zeit durch Zusammensetzung mit den Haupteigenschaften des Teufels gebildet, wie Filius iniquitatis, superbiae, und adjektivisch, der Art, wie die vorhin unter „Inimicus" angeführten: hostis antiquus, malignus, callidus, insidians, invidus.

Tyrannus und synonyme Bezeichnungen, wie rex super omnes filios superbiae, caput superbiae, stammen aus dem Augustinischen Ideenkreise und sind oben S. 47 in diesem Zusammenhange erörtert; sie werden uns weiterhin (im besonderen Teile) noch eingehend beschäftigen.

Alle diese Benennungen haben, je älter und dunkler sie sind, um so mehr, den Scharfsinn und die Phantasie, teils auch die Gelehrsamkeit der Kirchenschriftsteller immer lebhaft angeregt; man hat sich nicht genug tun können in etymologischen, symbolischen, mystischen Auslegungen und in Erfindung synonymer Ausdrücke.

---

1) Vgl. Bousset, Antichrist S. 93f., auch Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, Bd. II, 2. Aufl., S. 949f.

2) An der betr. Stelle bei Hiob 4, 11 hat die Lutherübersetzung „Löwe", wie im Vers vorher, die Vulgata aber „Tigris", und demgemäß kommentiert Gregor I. die Stelle Moralia V, 21 und 22. — Gregor entnimmt der Stelle Hiob 40, 24 in seinem Kommentar XXXIII 15 Migne 76 col. 691f. auch „Avis" als eine geeignete Bezeichnung für den Teufel, vielleicht unterstützt durch apokalyptische Ideen (vgl. Bousset l. c.), aber das hat keinen Anklang gefunden.

3) Erläutert von Augustin De civ. Dei XX, 9 und Gregor I. Moralia 33 cap. 15.

4) Gregor I. erläutert das in den Homilien I 15, Migne 76 col. 1128 C.; lupus ist später besonders beliebt zur Bezeichnung kirchen-räubischer und überhaupt kirchenfeindlicher Menschen, auch im Plural zur Bezeichnung ihrer Anhänger. Vgl. auch Jak. Grimm, Deutsche Mythologie, Bd. 2, 2. Aufl. S. 948. In demselben Sinne seltener Vulpes, vulpeculae, nach Matth. 8, 20 und Lukas 9, 58 von Gregor I. erläutert Moralia 19, 9, Migne 76 col. 96 C.

5) Zu letzteren beiden vgl. Gregor I. Moralia 16, 59, Migne 75 col. 1155f.

Nicht nur in diesen Kennworten zeigt sich die Identifizierung des Teufels mit dem Antichristen und dieses wieder mit seinen Werkzeugen, sondern auch in den Merkmalen seiner Erscheinung, seines Auftretens, der Art seiner Wirksamkeit. Diese Bemerkung ist, wenn man ihr nachgeht, abermals von größter Tragweite für das Verständnis der mittelalterlichen Quellen, und die Verkennung dieser Zusammenhänge hat, wie wir sehen werden, geradezu groteske Mißverständnisse verschuldet.

Vor allem kommen hier die Vorzeichen in Betracht, wodurch die bevorstehende oder schon eingetretene Erscheinung der Teufelsmächte, das Bevorstehen oder der Anbruch der Aetas ferrea oder gar der Endzeit sich ankündet[1]). Die mannigfaltigen Quellen der Eschatologie fließen auch an diesem Punkte[2]) zusammen und erfüllen die Anschauungen des Mittelalters: die biblischen Warnungen vor der Schreckenszeit, die über das sündige Volk verhängt wird, die apokalyptischen Schilderungen, beide mit ihren alt-orientalischen Einschlägen, die Stellen der Apostelbriefe und Evangelien, die vom Antichrist handeln[3]), die Folgerungen, die aus den Augustinischen Ideen von der göttlichen Weltharmonie (der Pax civitatis Dei) und deren Störung durch die Discordia der Teufelsmacht in aller Menschen- und Naturwelt sich ergeben[4]), die Sibyllinischen Prophetien vom eisernen Zeitalter mit ihren römischen, byzantinischen, dann germanischen Elementen, endlich die Ausmalungen, die im Laufe des Mittelalters selbst noch hinzukommen. Das alles muß man bis ins Einzelne vor Augen haben, um die Anspielungen darauf als solche zu erkennen und zu würdigen, die uns überall in den Annalen, Chroniken, Biographien, Briefen, Streitschriften, Gedichten begegnen. Daher ist hier auf das Einzelne einzugehen.

Im allgemeinen kann man sagen, daß alles zu den Vorzeichen gehört, was Abfall von Gott und seinem Reiche, sowie von dessen Vertretern, was Wirksamkeit des Teufels und seiner Vertreter bedeuten und bezeichnen mag, und über die menschliche Sphäre hinaus alles, was sich als Störung der göttlichen Harmonie, der Pax im augustinischen Umfange des Begriffs[5]), in Natur- und Geisteswelt kennzeichnet. Jedes der Momente, die wir anzuführen haben, hat seine eigene, meist recht verwickelte Geschichte, die nur hier und da beleuchtet ist und, so interessant auch, nicht unsere Aufgabe ist, darzulegen.

1) Wie der furchtbare Weltkrieg diese Ideen wieder neu in Schwung gebracht hat, zeigen „Evangelisationsvorträge" aus den Kreisen der Gemeinschaftsbewegung, die z. B. hier in Greifswald stattgefunden haben, am 14. Nov. 1916 über das Thema „Der Antichrist und seine Anzeichen", im Januar und Februar 1917 „Der große Kampf zwischen Christus und Satan", „Wann Gottes Weltuhr schlägt" usw.

2) Vgl. oben S. 70. 3) S. oben S. 71.

4) S. oben S. 29. 5) Vgl. oben S. 29.

Dies gilt namentlich von dem ältesten Stück dieser Vorzeichen: der zunehmenden Sündhaftigkeit der Menschen. Es ist ein Urstück aller Mythen vom Weltuntergang[1]); es erscheint im Alten Testament als Motiv der strafenden Zuchtrute Zebaoths, durchzieht die apokalyptischen Schriften, die Mahnungen der Apostel[2]), die sibyllinischen Weissagungen über die von Sonne zu Sonne zunehmende Verschlechterung der Welt, um endlich in dem großen System der katholischen Weltanschauung die organische Stelle einzunehmen, die wir oben S. 78 mit Verweis auf S. 70 gekennzeichnet haben.

Es könnte überflüssig scheinen, mehr über diesen Gegenstand zu sagen, da doch jedermann aus dem Katechismus weiß, was Sünde ist und welches die einzelnen Sünden sind. Aber es steckt doch manches Spezifische in den Sündenregistern, die wir in den Prophetien finden, und man muß das vor Augen haben, wie die Geschichtsschreiber des Mittelalters es vor Augen hatten, um es in deren Anwendung als ein Element jener Sphäre zu erkennen. Ich führe daher zwei der umfangreichsten und bezeichnendsten Sündenlisten an, zunächst die aus des Pseudo-Methodius Schrift vom Weltende, die aus dem 7. Jahrhundert stammt[3]). Im Anschluß an Paulus' zweiten Timotheusbrief 3,1 ff. und in Ausführung desselben heißt es da:[4])

. . . . Et omnes imbecilles et infideles in illa correptione manifestabuntur et semetipsos segregabunt ab ecclesiis sanctis propria voluntate; idem enim tempus advocat eos in errorem. Humiliter vero sententientes et quieti suavesque et verissimi, liberi quoque vel sapientes etiam et electi vel utiles non queruntur in tempore illo, sed propter hos inquiruntur quicumque tales sunt semetipsos diligentes, cupidi pecuniae, elati, superbi, blasphematores, raptores, plurimum possessores, circumventores, ebriosi, inmisericordes, transgressores sine affectione, sine vinculo caritatis, insuaviles, inmundi, damnatores, incontinentes, inmansueti, furibundi, proditores, susurrones, protervi, inflati, luxuriosi, lenocinii amatores magis quam amatores Dei, fornicatores, adulteri, fures, periuratores, mendaces, plagiarii, habentes speciem quidem pietatis[5]) virtutem autem eius negantes. Isti tales erunt ministri deorum illorum et omnia, quae ab eis

1) S. Lüken l. c. S. 5ff.

2) Vgl. besonders Paulus 2 Thimot. 3, 1ff.

3) Sackur l. c. S. 87. Das Latein ist recht schlecht und der Text vielfach verderbt; verderbte oder irrige Kasusendungen, die Sackur beibehalten hat, berichtige ich ohne weiteres, da es hier auf das sinngemäße Verständnis, nicht auf buchstabentreue Wiedergabe der Textüberlieferung ankommt.

4) Auf einige in der geläufigen Anwendung besonders wirksame Ausdrücke mache ich hier im Voraus durch gesperrten Satz aufmerksam.

5) Bei Paulus 2 Tim. 3,5 pietatis formam. Dieses äußerst wichtige Merkmal wird uns noch weiterhin mehrfach beschäftigen.

imperantur, facile perficiunt; timentes vero Deum in nihilo reputabuntur in conspectu oculorum eorum, sed erunt in vituperatione . . . . .

Weniger wortreich, aber charakteristischer heißt es in der sogen. Tiburtinischen Sibylle, die die mit den Ottonen einsetzende bis in die Zeit Friedrichs I. fortgeführte deutsch-mittelalterliche Redaktion darstellt:

. . . . Et in diebus illis tradet frater fratrem in mortem et pater filium, et frater cum sorore commiscetur, et multa nefanda hominum malicia erit in terra, senes cum virginibus cubabunt et sacerdotes mali cum deceptis puellis. Episcopi malefactorum sectatores erunt, et fiet effusio sanguinis[1]) in terra. Et templa sanctorum polluent, et erunt in populo fornicationes, inmunditiae et sodomiticum scelus ita, ut visio ipsorum in contumeliam eis appareat. Et erunt homines raptores, contumeliosi, odientes justitiam et amantes falsitatem, et iudices Romani inmutabuntur: si hodie ad iudicandum admittuntur, alio die inmutabuntur propter pecuniam accipiendam, et non iudicabunt rectum, sed falsum. Et erunt in diebus illis homines rapaces et cupidi et periuri et amantes munera falsitatis, et destruetur lex et veritas . . . .

In der Wendung „peccatis nostris exigentibus" und ähnlichen, die — ohne Uebertreibung — hundertfach in den mittelalterlichen Geschichtsquellen vorkommen, um die Unbilden der Zeit als Strafen Gottes durch Zulassung der Teufelsmacht zu motivieren[2]), ist die Anschauung von den Folgen der menschlichen Sündhaftigkeit auf eine kurze, doch dem Wissenden vielsagende Formel gebracht.

Als ein Produkt und Merkmal der Sündhaftigkeit des Menschen erscheint auch der böse Herrscher, der rex iniquus, bezw. die böse Obrigkeit überhaupt, weltliche und geistliche, mit einem Worte die „tyranni"[3]) insofern sie als Geißel der

1) Man sieht, was es bedeutet, wenn in den mittelalterlichen Geschichtswerken so oft hervorgehoben wird, daß ein Erfolg „sine sanguinis effusione" erreicht ist, wie z. B. Friedrich Barbarossa's Beilegung der Welfenfehde in Ottos von Freising Gesta Friderici II 7, II 29, II 32; und man versteht die Besorgnis, die Otto dem frommen Constantin dem Großen zuschreibt (Chronica IV 1), quod tyrannum (scil. Maxentium) non sine magna effusione sanguinis civium superare posset, in ihrem religiösen Sinne, wie auch die Bedeutung der göttlichen Fügung, die das nach Ottos Darstellung verhütet. Weiteres später. Der Ausgangspunkt ist Genesis 9, 6.

2) Charakteristisch z. B. im Apokalypse-Kommentar aus dem 8. Jahrhundert, der unter dem Namen des Ambrosius geht, so ausgedrückt: Tunc (scil. tempore Antichristi) enim peccatis hominum facientibus dabitur potestas diabolo tota virtute contra genus humanum dimicandi (Migne, Patrologia Tom. 17 col. 929 D Ambr. 20, 3).

3) Vgl. oben S. 47.

Sündigen — zugleich als Prüfung für die Frommen — über ein Volk von Gott verhängt und zugelassen sind. Aber diese erscheinen andererseits auch als die Ursache der Sündhaftigkeit im Volke, als Verführer und Verderber ihrer Untertanen[1]), insofern der Teufel sich ihrer als seiner vornehmsten Werkzeuge bedient, und dies um so mehr, je mehr man in ihnen jeweils Vorläufer des Antichrist oder diesen selbst erblickt.

Als ein sehr altes Merkzeichen der überhand nehmenden Sündhaftigkeit erscheint besonders Feindschaft und Mord unter nächsten Verwandten und Angehörigen. Aus vorchristlichen Kreisen[2]) tritt es in die christlichen Sibyllen ein, wo wir es vorhin antrafen, und wird zu einem Moment des allgemeineren Anzeichens der nahenden Endzeit, das der Natur der Sache nach eine besonders hervortretende Rolle spielt: Krieg und Zwist in den verschiedensten Formen, „Discordia" in der politischen Sphäre.

Wir haben oben die Discordia und ihre Synonyme Confusio, Divisio usw. als typischen Gegensatz zum wahren christlichen Frieden innen und außen, als Signatur teuflischer Herrschaft im Gegensatz zu echt christlicher Herrschaft auf Grund des Augustinischen Systems kennen gelernt. Freilich ist, wie wir S. 32f. sahen, auch für den Christen Kampf und Krieg unter Umständen erlaubt, wenn nicht gar geboten, nämlich wenn es sich um Bezwingung der Gottlosen handelt, aber immer bleibt auch für ihn der Frieden ein Gnadengeschenk Gottes, soll die Signatur seines Wirkens sein[3]). Demgemäß gilt Krieg, Aufruhr und alles, was dazu gehört, im ganzen Mittelalter[4]) als deutlichstes Zeichen, daß Satanas am Werke ist, und daher als markantestes Vorzeichen des Antichrist sowie seiner Werkzeuge, besonders der „reges iniqui" oder „tyranni", der Fürsten von Babylon, wie sie gern in dem symbolischen Sinne Babels als Inbegriff der „Confusio", den wir oben S. 19 bemerkt haben, genannt werden. Von altersher sollte ja mit dem Zerfall des Römischen Reiches unter ungeheuren Wirren die Endzeit beginnen[5]), und als seit der Christianisierung des Römerreichs dies als Stätte der Civitas Dei hienieden geheiligt erschien, wurde der Ansturm gegen die Civitas Dei, die Ecclesia Christi als Vorspiel der Endzeit betrachtet, als Anzeichen vom Wirken

1) So in der Schrift Pseudo-Cyprians, wie sich aus dem oben S. 59 angeführten Abschnitt ergiebt. Vgl. auch G. Herzfeld, Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit, Diss. Greifswald 1914 S. 41ff.

2) Vgl. H. Lüken l. c. S. 6.

3) Sehr bezeichnend sagt Gregor I. in der Regula pastoralis III 23 Migne 77 col. 92C: Si filii Dei vocantur, qui pacem faciunt, procul dubio Satanae sunt filii, qui confundunt.

4) Und darüber hinaus bis in die Gegenwart, s. oben S. 1 der Einleitung.

5) Vgl. Bousset, Antichrist S. 77ff.

des Antichrist. So war man immer bereit, Zwist und Wirren im Innern und von außen als Anzeichen zu betrachten, daß die Werkzeuge des Teufels im Spiele waren, und zwar immer so, wie bei all' diesen bösen Dingen, daß man es der Gnade Gottes zu danken bereit war, wenn es diesmal nicht zum Schlimmsten kam. In der Charakteristik des rex iniquus bei Pseudo-Cyprian werden als Folgen seines Regimentes besonders die „adversitates imperii" hervorgehoben: Idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur . . . ., hostium incursus provincias undique vastant . . . . ; super omnia vero regis iniustitia non solum praesentis imperii faciem fuscat, sed etiam filios et nepotes, ne post se regni hereditatem teneant, obscurat. Andere Wirkungen des bösen Regimentes werden wir weiterhin zu verzeichnen haben.

Eine eigenartige Rolle spielen bei diesem Ansturm gegen die Christenheit die Völker Gog und Magog.

Wir stoßen hier auf eine Anschauung, die weithin im Mittelalter von wesentlichem Einfluß auf die Beurteilung und Charakterisierung derjenigen Völker gewesen ist, die als Feinde der Christlichen Nationen oder der Kirche auftraten oder angesehen wurden.

Bekanntlich geht diese merkwürdige Anschauung zurück auf Ezechiel 38, 2ff. und Offenbarung Johannis 20, 8ff. und hat in der Alexandersage die Ausprägung gefunden, die durch mancherlei Kanäle, namentlich auch durch die Prophetie des Pseudo-Methodius aus dem letzten Viertel des 7. Jahrhunderts und die sich daran schließenden Prophetien vom Verlaufe der Weltgeschichte und vom Weltende die umfassendste Verbreitung im Mittelalter gefunden hat, zu einem Stücke der allgemeinen Geschichtsanschauung geworden ist[1]). Abgesehen von den verschiedenen Modifikationen der Legende ist der Kern die wunderbare Einschließung von zahlreichen, überaus wilden Völkern und Königen, an deren Spitze Gog und Magog dann meist als Vertreter der gesamten Völkermenge genannt werden, durch Alexander im fernen Osten oder Norden, von wo sie am Ende der Zeiten losbrechen werden gegen die Christenheit, um nach anfänglichem Siege durch den Gesandten des Herrn, den großen Friedenskaiser, niedergeworfen zu werden. In Verbindung mit den apokalyptischen Vorstellungen treten diese Völker bald als Vorläufer bald als Werkzeuge des Antichrist in diesem letzten großen Kampfe gegen das Gottesreich auf[2]); ihr Erscheinen kündigt jedenfalls das letzte Zeitalter, die Loslösung Satans an.

1) Vgl. Ernst Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, 1898 S. 7ff., 26ff.; Bousset, Antichrist, S. 128 med.

2) Augustinus, De civitate Dei lb. XX cap. 11 will nicht bestimmte Völker darunter verstanden wissen, sondern den Inbegriff der „universa civitas diaboli".

Wenn man anfangs wohl die skythischen Völker an den Nordostgrenzen der damals bekannten Kulturwelt darunter verstand[1]), so hat man weiterhin ihre Sitze an die Grenzen, vorwiegend an die Nordgrenzen, der jeweiligen Kulturreiche verlegt; und so oft wilde Völkerscharen im Orient oder Occident in das Imperium Romanum eindrangen, hat man angstvoll die Völker Gog und Magog in ihnen erblickt, seien es Hunnen, Ungarn, Slaven, Sarazenen, Türken, Mongolen. Ja, indem man so gewohnt war, unchristliche, feindliche Völker in diesem Lichte zu betrachten, hat man auch ketzerische Christen, antikirchliche Parteien so angesehen und verdammt, die an und für sich, wie wir wissen, als membra Diaboli oder Antichristi galten. Wir werden noch eingehend sehen, wie geläufig diese Ansichten waren, und auch sehen, wie als Führer, Anstifter, Förderer solcher auswärtigen oder inneren christlichen Feinde der „tyrannus" oder „rex iniquus" gilt.

Schwere Verfolgung und Flucht der Gläubigen hängt von altersher mit dem Auftreten des Antichrist zusammen[2]) und reiht sich in die eben erörterten Ideen ein; die alte jüdische Anschauung, daß die dem Antichrist sich entziehenden Juden die Gläubigen seien[3]), blieb später natürlich nicht bestehen, verursachte aber die schon bei Paulus, Römerbrief 9, 26 vorkommende Prophezeiung, daß in der letzten Zeit sich Israel bekehren werde, um dann in den mittelalterlichen Sibyllinen regelmäßig aufzutreten[4]).

Auch die Prophezeiung vom Zusammenströmen aller Völker in Jerusalem gehört in diesen Zusammenhang und hat eine historische Rolle namentlich in der Auffassung der Kreuzzüge gespielt. Dem Antichrist soll es unter der Maske der Frommheit gelingen, an heiligster Stätte die Verführten zu sammeln und gegen Gott zu kehren, bis er entlarvt und niedergeworfen wird — das ist eine alte vorchristliche Legende[5]), die sich mit mancherlei Varianten fortpflanzt und von der eine besondere Rolle das Moment spielt, daß der Antichrist sich im Tempel Gottes niederlassen oder sein Bild dort aufrichten und göttliche Verehrung heischen wird[6]). Herrschend bleibt dies

1) Vgl. M. Uhlemann, Über Gog und Magog, in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1862, Jahrg. 5, S. 265ff.; G. Marinelli, Die Erdkunde bei den Kirchenvätern, deutsch von L. Neumann, Leipzig 1884, S. 24—33.

2) S. Bousset, Antichrist, S. 139ff., 145.

3) Ibidem S. 142f.

4) S. Sackur, Sibyllinische Texte S. 185: Et cum completi fuerint centum et viginti anni, Judei convertentur ad Dominum et erit ab omnibus sepulcrum eius gloriosum; in diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter.

5) Vgl. Bousset, Antichrist, S. 126ff.

6) Bousset, l. c. S. 104ff.

Moment in der Form, daß der Antichrist selbst es ist, der „in templo Dei sicut Deus (oder „ostendens se, tamquam sit Deus") sedebit"[1]), wie es Paulus 2. Thessal. 2, 4 verkündet, und es ist ursprünglich und vielfach auch weiterhin der Tempel zu Jerusalem damit gemeint oder ausdrücklich als die Stätte genannt; aber man hat im Mittelalter vielfach den heiligen Sitz des Apostels Petrus, Rom, als jene Stätte angesehen — eine für die praktische Anwendung höchst bedeutsame Wendung —, teils im Hinblick auf Matthaei 24, 15 und andere Stellen, wo der Ort unbestimmt geblieben ist, teils in symbolisierender Übertragung, wie denn schon Augustinus, De civitate Dei XX 19 die Frage erörtert und schließlich offen läßt „in quo templo Dei sit sessurus". Die Variante, daß der Antichrist seine Statue, sein idolum im Tempel (nach einigen Autoren auch in anderen Kirchen) errichten wird, ist dabei vielfach in der späteren Tradition so verwischt worden, daß man unter dem idolum den Antichrist selber verstand[2]). Nur in diesem Zusammenhange ist es verständlich, wenn in Zeiten päpstlicher Schismen Papst und Gegenpapst hüben und drüben als „idolum in sancta sede" bezeichnet werden; man verstand, was damit gemeint war, auch ohne weiteren Zusatz oder weitere Erklärung, und so hat auch die historische Interpretation es zu verstehen.

Im Zusammenhange dieser Ideen wird es dann ohne weiteres begreiflich, wenn in antipäpstlichen Kreisen geradezu die Meinung aufkommt, daß der Antichrist überhaupt als Papst erscheinen werde, ja daß das Papsttum überhaupt eine Verkörperung des Antichrist sei. Stark unterstützt werden solche Ansichten durch den Glauben, der Antichrist solle als Heuchler, sub specie religionis, auftreten, wovon später noch zu reden ist.

Eine ganz besonders weitreichende praktische Bedeutung für die historische Interpretation haben unter den Vorzeichen und Anzeichen des Antichrist auffallende, erschreckende, unregelmäßige Naturerscheinungen, Natur im weitesten Sinne des Wortes genommen, so daß auch derartige Erscheinungen in der belebten Natur einschließlich der Menschenwelt zu verstehen sind. Einzelne Züge dieser Vorstellungsweise sind bis auf den heutigen Tag populär geblieben, wie der Glaube, daß Kometen Schlimmes, gar den Weltuntergang bedeuten, und es ist wohl auch in gebildeten Sphären der Glaube geläufig, furchtbare Naturereignisse als Wirkungen göttlichen Zornes oder göttlicher Mahnung anzusehen. Aber trotzdem fehlt es, gegenüber der lebendigen Macht und den ausgedehnten Folgen jenes Glaubens im Mittelalter, den

1) Vgl. Sackur, Sibyllinische Texte, S. 95, 111, 186.

2) Der Übergang zu dieser Verwischung zeigt sich gut in der Wendung bei Rodulfus Glaber, die Grund l. c. S. 33 zitiert, aber nicht in diesen Zusammenhang gebracht hat: Ac velut idolo sibi pro Deo constituto illi (scil. Antichristo) . . . . . serviunt.

modernen Lesern und Interpreten der damaligen Geschichtsquellen durchaus an der zusammenhängenden und detaillierten Kenntnis dieser Dinge. Die Aufzählung von solchen Ereignissen, der wir in den Annalen und Chroniken überall so reichlich begegnen, wird oft genug nur als ein kindlich naives oder gar läppisches Interesse an sonderbaren, sensationellen Vorkommnissen angesehen, meistens wenigstens ignoriert, und zwar so weitgehend, daß selbst die ausdrücklichen Hinweise der Autoren auf die Bedeutung, die sie diesen Vorkommnissen beimessen, ganz übersehen werden[1]). Gewiß sind öfter jene Angaben von harten Wintern, trockenen Sommern, Überschwemmungen, Sonnen- und Mondfinsternissen, Mißgeburten und dergleichen ohne tiefere Beziehung einfach als bemerkenswerte Tatsachen aufgezeichnet, aber man hat sich doch immer gegenwärtig zu halten, daß sie solche Beziehung haben können, und man muß bereit sein, auf Grund der hier in Frage stehenden Kenntnis solche Beziehung gelten zu lassen, sofern sie erkenntlich wird[2]). Dazu gehört eben die bewußte Kenntnis der Zusammenhänge, die hier darzulegen sind[3]).

Von jeher hat sich mit den Vorstellungen vom künftigen Weltuntergang und seinem Herannahen die Prophezeiung von bösen Begleiterscheinungen und Vorzeichen am Himmel und auf Erden verbunden[4]). Wir begegnen ihnen im alten Testament, in der apokalyptischen Literatur, und mit unmittelbarer Beziehung zum Nahen des Antichrist, teilweise bei Matthaeus 24, 29 und Lukas 21, 25. In den sibyllinischen Prophetieen treten diese Erscheinungen als Kennzeichen der „aetates ferreae" auf und verschmelzen bei deren Übergang in die christliche Sphäre mit den Kennzeichen der Antichrist-Zeit. Zudem hat die ganze Auffassung eine philosophische und religiöse Vertiefung durch Augustinus gewonnen, der, wie wir oben S. 29 dargelegt haben, alle Störung der göttlichen Harmonie in der Welt unter den

1) Vgl. vorläufig Beispiele davon in der Kritik bei K. Grund, Die Anschauungen des Rodulfus Glaber usw., Diss. Greifswald 1910 S. 9ff., F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Diss. Greifswald 1915 S. 75, K. Gold, Einheitliche Anschauung und Abfassung der Chronik Ekkehards von Aura usw., Diss. Greifswald 1916 S. 14ff.

2) Vgl. F. Wimmer, Beiträge zur Charakteristik der Annalen der Stauferzeit mittels neuer Gesichtspunkte, Diss. Greifswald 1916 S. 5/6.

3) Vgl. die folgende Note.

4) Vgl. F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis (Stoicheia, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes usw. Heft 1) 1914 S. 16ff.; W. Bousset, Der Antichrist, S. 129ff. — Merkwürdiger Weise hat Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe im Mittelalter (Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1895, Jahrgang 38) S. 545 die Grundlage der Deutung der Naturerscheinungen nicht berücksichtigt und bewertet. Aber auch die genannten Autoren haben nur Stücke des ganzen Anschauungskomplexes herausgestellt.

Gesichtspunkt des teuflischen Wesens und Wirkens stellt und sie als „discordia Diaboli" gegenüber der „pax Dei" charakterisiert. Wenn wir heute poetisch von dem „Aufruhr aller Elemente" sprechen, so hat man das im Mittelalter buchstäblich in diesem Sinne verstanden, wie es deutlich z. B. eine Stelle aus des Rodulfus Glaber Historien zeigt, auf die Karl Grund in der angeführten Dissertation S. 96 hingewiesen hat: Cepit in universo orbe terrarum fames convalescere ac interitus pene universi humani generis imminere; nam temperies aeris sic intempestiva effecta est, ut nullius sationis proveniret tempus congruum nec messioni (nicht „missioni") precipue ob innudantiam aquarum foret opportunum; videbantur enim inter se ipsa elementa pugnam discordiae agere, cum procul dubio vindictam exercerent humanae insolentiae[1]). Speziell erscheinen alle bösen Naturvorkommnisse als Kennzeichen der bösen Obrigkeit, des rex iniquus oder tyrannus, dessen Signatur ja, wie wir früher S. 42f. gesehen, die „discordia" im augustinischen Sinne ist, da er als membrum diaboli oder Antichristi, wenn nicht als Antichrist selbst gilt (vgl. vorhin S. 81). In der Skizze des rex iniquus, die wir oben S. 59 aus Pseudo-Cyprian angeführt haben, stehen die durch dessen Regiment herbeigeführten Friedensstörungen seitens äußerer und innerer Feinde auf gleicher Linie mit den Störungen im Reiche der Natur:

Qui vero regnum secundum hanc legem non dispensat — so lesen wir dort —, multas nimirum adversitates imperii tolerat: idcirco enim saepe pax populorum rumpitur et offendicula etiam de regno suscitantur, terrarum quoque fructus diminuuntur et servitia populorum praepediuntur . . . . .; tempestates aeris et hiemisperia turbata terrarum fecunditatem et maris ministeria prohibent et aliquando fulminum ictus segetes et arborum flores et pampinos exurunt.

Überall stoßen wir sowohl in theoretischen wie in historiographischen Werken auf diese Anschauung, deren Gegenstück ist, daß man Frieden und Segen in der Natur als Kennzeichen und Folge gottgefälligen Regimentes ansieht und preist, wie wir später sehen werden; selbst andauernd gutes oder schlechtes Wetter setzt man auf Rechnung der Obrigkeit.

Es ist, wie man sieht, ein wurzelreicher, tiefbegründeter und weitverzweigter Ideenkomplex, mit dem wir es zu tun haben; bald tritt uns dieses bald jenes Stück daraus in den Quellen entgegen. Um diese einzelnen Stücke nicht zu verkennen und in ihrer rechten Bedeutung für die Interpretation zu würdigen, genügt es auch hier nicht, auf die allgemeinen Zusammenhänge hinzuweisen, sondern wir müssen die Einzelerscheinungen durchgehen, die in der praktischen Anwendung eine besondere Rolle spielen.

---

1) Insolentia als Synonym von superbia (vgl. oben S. 27) Inbegriff der Sündhaftigkeit überhaupt.

Der älteste und nachhaltigste Bestandteil des ganzen Komplexes sind wohl die Himmelserscheinungen. Allerdings wandte das Christentum sich scharf gegen den Widerglauben der antiken Astrologie und die Anwandlungen ähnlicher Vorstellungen bei den Juden, die die Gestirne als Götter, Dämonen oder Engel ansahen und ihnen unmittelbare Einwirkung auf die menschlichen Geschicke beimaßen[1]). Treffend wies u. a. Augustinus[2]) das als eine Beeinträchtigung der göttlichen Allmacht ab und verwarf jeden Einfluß der Gestirne auf die innere Welt, den Willen und die Willensantriebe der Menschen. Aber er gestand äußere Einflüsse, wie die erfahrungsgemäßen der Sonne, zu und hatte nichts dagegen einzuwenden, daß man in ihnen Vorzeichen der Ereignisse finde, wie man das auf Grund der antiken Anschauungen immer getan und ohne Bedenken auch auf Grund der christlichen Anschauungen tun konnte. Hieß es doch schon im Evangelium Matthaei 24, 29 f.: „Bald aber nach dem Trübsal derselben Zeit werden Sonne und Mond den Schein verlieren und die Sterne werden vom Himmel fallen und die Kräfte der Himmel werden sich bewegen; und alsdann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohnes im Himmel." Und ähnlich Lukas 21, 25 f.: „Und es werden Zeichen geschehen an Sonne und Mond und Sternen . . . . ., denn auch der Himmel Kräfte sich bewegen werden; und alsdann werden sie sehen den Menschensohn kommen in den Wolken". Nun ist die mittelalterliche Astronomie und Astrologie namentlich im Übergange von der Antiken ein noch wenig gepflegtes Gebiet, und wir können einstweilen die Entwickelung dieser Ideen nicht verfolgen; wir sehen aber, daß weiterhin der Glaube an die Vorbedeutung der Himmelserscheinungen in mannigfaltigster Ausbildung lebendig geblieben ist, und daß man, wie begreiflich, von dem alten Aberglauben insofern nicht ganz abgelassen hat, als man nicht immer die Grenze zog zwischen bloßer Vorbedeutung und tatsächlicher Wirkung, eine Alternative, die ja schon das Problem der alten Philosophie gebildet hatte. Ja, es blieb sogar die alte Anschauung populär, daß speziell die Planeten umherschweifende Dämonen seien, deren Zusammentreffen von besonders bösen Absichten und Wirkungen Kunde gebe, namentlich als Vorzeichen des Antichrist und Weltendes zu gelten habe[3]). Höchst charakteristisch zeigt sich diese Anschauung beispielsweise in den Marbacher Annalen unter dem Jahre 1185[4]), wo es heißt: Eodem

1) Vgl. E. Pfeiffer, Zum antiken Sternenglauben (Stoicheia, Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes usw. Heft 2) 1916 bes. S. 71 ff.: E. Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen S. 138 f.

2) De civitate Dei V 1.

3) Vgl. Marie Gothein, Die sieben Todsünden (Archiv für Religionswissenschaft, Band 10), 1907 S. 420 ff. 435. 461 ff.

4) In der Oktavausgabe der Scriptores rerum Germ. in usum scholarum von H. Bloch, 1909 S. 56.

anno quidam astronomicus Tholetanus nomine Johannes misit litteras per omnes mundi partes, asserens primo sequenti anno circa mensem Septembrem omnes planetas debere convenire in unum domicilium, et ventum, qui omne pene edificium destructurus esset, venturum, et mortalitatem et famem et multa alia incommoda futura et mundi finem et adventum Antichristi instare, et in hoc omnes astronomicos et magos tam Christianorum quam gentilium et Iudaeorum concordare. Unde maximus timor multos invasit et per multas ecclesias jejunia et processiones et litanie fiebant. Lehrreich ist die Art, wie der Annalist sich damit abfindet, daß diese Prophezeiung und Berechnung der „wissenschaftlichen" Autorität nicht eingetroffen ist: Sed ut probaretur, sapientiam hujus mundi stulticia esse apud Deum, predicto tempore magna aeris serenitas et tranquillitas fuit, et nichil eorum, quae predicta erant, evenit; so oder ähnlich hat man sich stets das Nichteintreffen der jeweiligen Erwartung des Antichrist zu erklären gewußt, ohne den Glauben an die Bedeutung der Anzeichen zu verlieren.

Ganz besonders große Bedeutung hat man von altersher den Sonnen- und Mondfinsternissen beigemessen, die ja durch ihre auffallende Erscheinung allgemein von starkem, beängstigendem Eindruck sind; teils als Vorzeichen[1]), teils als Wunderwirkungen des Antichrist[2]) hat man sie aufgefaßt, populär meist in ersterem Sinne; die dunkelrote Färbung der beschatteten Himmelskörper erschien als blutfarbene dabei noch besonders schreckhaft und diabolisch[3]). Auch die mannigfachen optischen Erscheinungen, die man beobachtete, wie Nebensonnen, Sonnen- und Mondringe und dergleichen, wurden im Anschluß an die antike Astrologie[4]) als mystische Anzeichen angesehen; ebenso natürlich Nordlichter, ferner die Kometen[5]), ungewöhnliche Häufung von Sternschnuppen[6]), Meteore, deren zersprungene niederfallende Menge man als „Steinregen" bezeichnete, ferner den sogenannten „Blutregen", d. h. Niederschläge von gefärbtem Staub aus Vulkaneruptionen oder vom Winde fortgeführten Sandes, auch durch gewisse Algen oder Insekten gerötete Regenfälle[7]), die man eben als wunderbare

1) So in den oben S. 87 angeführten Evangelienstellen.

2) So in der Sibyllinischen Prophetie bei Sackur S. 94 ex.

3) Sol terribilis et sanguineus ebenda S. 178, convertit (scil. Antichristus) lunam in sanguinem ib. S. 94 ex. Ältere Zeugnisse Bousset, Antichrist, S. 162.

4) Sackur ib. S. 140 ff.

5) Vgl. F. Boll l. c. S. 55 f. und dazu S. 144 med.; W. Gundel in den Hessischen Blättern für Volkskunde, 1908 Bd. 7 S. 78 ff., besonders S. 98 f., 89 f., 103, 113 f.

6) W. Bousset, Antichrist, S. 160 ff., Boll l. c. S. 103 f.

7) Vgl. C. G. Ehrenberg in Annalen der Physik und Chemie, herausgg. von Poggendorff, 1830 Bd. 18 S. 477 ff., besonders S. 509 ff.

Himmelserscheinung ansah. Sogar seltsame Wolkenbildungen und -färbungen beobachtete man ängstlich und sah darin kämpfende Heere, einzelne Gestalten im Zweikampf, Schwerter, Kreuze und andere feurige Erscheinungen, die aus der hellenistisch-jüdischen Tradition in die römische Literatur, in die Apokalypse, z. T. auch in die Evangelien, die mittelalterlichen Sibyllen und allgemein in die mittelalterlichen Vorstellungen übergingen, indem sie als Anzeichen vom Kommen des Messias und seines Widerparts, des Antichrist, gedeutet wurden[1]).

Zur Szenerie des Weltendes gehört von altersher namentlich Erdbeben, Donnergetöse, Feuerfallen vom Himmel, gewaltiger Sturm, Wüten des Meeres, Überschwemmung, kurz der Aufruhr aller Elemente[2]), und man sah in alledem drohende Vorzeichen des Antichrist, soweit dieser selbst nicht dergleichen hervorrief, wie speziell das Fallen des Feuers vom Himmel[3]). Auch diese Vorstellungen, deren jede eine bisher nicht gleichmäßig verfolgte Geschichte hat, gehen auf die Apokalypse und deren Quellen, auf die Evangelien, die Sibyllinen zurück und sind von daher in die mittelalterlichen Vorstellungskreise lebhaft eingedrungen, so daß die Aufmerksamkeit der Annalisten ständig darauf gerichtet ist.

Im Zusammenhange mit den Unregelmäßigkeiten am Himmel und auf der Erde treten Hungersnöte und Seuchen auf, veranlaßt durch furchtbare Dürre, Versiegen der Flüsse, Unwetter aller Art[4]). Bezeichnend für die Herkunft dieser Vorstellungen aus dem Orient ist die große Rolle, die in den Prophetieen gerade die Dürre spielt, das Versiegen des Wassers, das in jenen Gegenden ja eine Lebensfrage ist, und ebenso die Vernichtung der Saaten durch Heuschrecken, die ursprünglich dämonischen Charakters sind, wie noch deutlich in der Apokalypse[5]), und die von daher ohne Zweifel in den Schilderungen der Schreckenszeit bei den Sibyllinen[6]) ihre besondere Stellung haben. Fliegen stehen von altersher — man muß dabei auch an die bösartigen Fliegenarten südlicher Gegenden denken — auf einer Linie mit

1) Vgl. F. Kampers, Die Geburtsurkunde der abendländischen Kaiseridee (Historisches Jahrbuch 1915 Bd. 36 S. 248), Fr. Boll, Aus der Offenbarung Johannis l. c. S. 55 f., 104 und dazu S. 145 ex., K. Gold, Einheitliche Anschauung ... der Chronik Ekkehards von Aura, Diss. Greifswald 1916 S. 23 ff.

2) Vgl. Bousset, Antichrist, S. 159 ff.

3) Adso, De ortu et tempore Antichristi, bei Sackur S. 108; als Scheinwunder in der Tiburtinischen Sibylle ibid. S. 185 ex.

4) Bousset, Antichrist, S. 129 ff., 159 ff., Pseudo-Methodius bei Sackur l. c. S. 83, 88. F. Curschmann, Hungersnöte im Mittelalter (Leipziger Studien auf dem Gebiet der Geschichte, 1900 Bd. 6 Heft 1) S. 12 ff.

5) Vgl. Boll l. c. S. 68 ff.

6) Bei Sackur S. 83, 183.

Heuschrecken[1]), und deren teuflischer Charakter wird zudem geläufig durch die vorhin S. 76 Note 3 angeführte Bezeichnung des Teufels als Fliegengott[2]). In der praktischen Anwendung bei unseren nordländischen Annalisten gewinnt dann neben der aestas aridissima die hiems durissima eine ebenbürtige Bedeutung.

Außer dem massenhaften Hinsterben von Menschen und Vieh infolge jener Hungersnöte und Seuchen gelten auch gehäufte Todesfälle hochstehender Persönlichkeiten als Zeichen der Teufelszeit — dies gehört mit zu den Dingen, deren Sinn in den entsprechenden Anführungen der mittelalterlichen Geschichtschreiber man ganz übersehen hat. Daß hierbei der Böse seine Macht betätigt, dokumentiert sich namentlich durch plötzliche Todesart infolge Unglücksfalles oder sonstiger jäher Todesursache, besonders wenn dadurch die letzte Beichte und Ölung verhindert worden ist und der vom Teufel gezeichnete „sine viatico" rettungslos in die Hölle dahingerafft wird. Gregor der Große droht wiederholt den Sündigen plötzlichen, unvorbereiteten Tod an, ja er sagt sogar in der Auslegung Hiobs 34, 20 „Iniquorum omnium mors subita, quia non praevisa", indem er geltend macht, daß sie sich nicht beizeiten reuig auf das Ende vorbereiten[3]).

Ich darf hier einmal wieder an einem Beispiel zeigen, wie viel für die Interpretation darauf ankommt, diese Dinge im Sinne der Zeit zu verstehen.

Adam von Bremen, der treffliche Verfasser der Hamburger Kirchengeschichte bis 1072, hat in diesem Werke bekanntlich eine eingehende Biographie des Erzbischofs Adalbert gegeben, der in der Geschichte Heinrichs IV. eine so verhängnisvolle Rolle spielt. Wie der Autor sich zu diesem seinem Herrn stellt, ist immer unklar geblieben: bald rühmt er dessen Eigenschaften, bald macht er recht abfällige Bemerkungen über ihn, und man hat keine Einheitlichkeit in dem Charakterbild zu finden gewußt[4]). Von den Zeitanschauungen aus, die wir bereits dargelegt haben, ergibt sich ohne weiteres Adams Auffassung dieses Charakters, so kompliziert dieser auch erscheint, mit einer Folgerichtigkeit der psychologischen Entwickelung, die einem dramatischen Charakterzeichner Ehre machen könnte. Ich will diese Entwickelung hier nicht nachzeichnen, da inzwischen einer meiner Schüler dies Thema bearbeitet hat[5]). Hier soll nur gezeigt werden, daß wir durch den Bericht über

---

1) Vgl. Exodus 8, 24; 10, 4; Sapient. 16, 9.

2) Daher spielt auch das störende Auftreten einer Fliege, besonders bei dem in Andacht vertieften Frommen, in Heiligenleben eine typische Rolle.

3) Moralia 25, 2 bei Migne Patrologia Bd. 76 col. 320 D; vgl. ib. col. 322 A, und Bd. 75 col. 1006 C.

4) Ähnlich wie in dem Charakterbilde, das Lampert von Hersfeld von König Heinrich IV. gibt.

5) Hans Beinlich in der demnächst erscheinenden Dissertation Die Persönlichkeit Erzbischof Adalberts von Bremen in der Darstellung seines Biographen Adam auf Grund der Zeitanschauungen.

des Erzbischofs Tod[1]) einen ganz festen Ausgangspunkt für Adams Beurteilung des Mannes gewinnen, wenn wir die soeben dargelegten Momente verwerten. Der Erzbischof geht seinem Ende entgegen. Er will trotz seiner ihm selbst merklichen Körperschwäche und trotz der warnenden Vorzeichen — Kreuze in Bremen schwitzen Thränen, Schweine und Hunde beschmutzen die Kirche und lassen sich kaum vom Sockel des Altars abhalten, Rudel von Wölfen tun sich zusammen und heulen in den Vororten der Bischofsstadt, kämpfen schrecklich mit Uhus — nichts von seinem Ende wissen und baut auf den lebenverheißenden Zuspruch eines Schmeichlers. So liegt er zwischen Furcht und Hoffnung „incertus atque sui oblitus", uneingedenk der Bibelworte von der Unsicherheit des Lebens und des unvermuteten Todes, und stirbt, noch auf das irdische Leben hoffend, während die Seinen beim Mahle sitzen, ganz allein in seinem Todeskampfe. Adam sagt, er müsse dabei mit Tränen des Ausspruches eines Weisen gedenken und ihn hier anwenden, der sage: Jam percutitur, iam sine penitentia cogitur exire peccator, ut moriens obliviscatur sui, qui, dum viveret, oblitus est Dei. Es ist klar, daß Adam, wenn auch mit herzlichem Mitleid, doch ganz entschieden den Tod des Erzbischofs als den unseeligen Hingang eines Gottverlassenen schildert, der sich den Händen des Teufels nicht zu entreißen weiß und ohne Vorbereitung durch Buße, ohne die letzte Ölung scheidet. Sehr bezeichnend ist es dabei außer anderem, daß Adam weiterhin anführt, einige behaupteten, es hätten sich doch noch ein paar Zeugen bei dem Sterbenden befunden, in deren Gegenwart er Buße für seine Verfehlungen getan habe, eine Behauptung, die er offenbar nicht gelten läßt, die aber zeigt, was man gerne zum Besten des Kirchenfürsten annehmen und geltend machen wollte. Charakteristisch sind auch die angeführten Vorzeichen, die zu denen gehören, die auf das Nahen böser, unter der Signatur des Teufels stehender Ereignisse deuten, wie wir gleich noch zu bemerken haben.

Adam spricht also mit aller Deutlichkeit für den, der die Sprache der Zeit verstehen will, aus, daß er den Erzbischof endgültig dem Teufel verfallen glaubt, und von hier aus ergibt sich in allem das einheitliche Charakterbild des hochbegabten, hochstrebenden und ursprünglich mit vielen Tugenden geschmückten, bewundernswerten Mannes, der aber unvermerkt und achtlos durch seine Eitelkeit und Ruhmsucht dem Bösen Zugang zu seinem Herzen gewährt und trotz mancher Anwandlung von Reue doch immer mehr von ihm beherrscht wird[2]), zum Verderben seines besseren Selbst und endlich seiner ewigen Seele.

Ich möchte hier auch darauf hinweisen, was ich später im Einzelnen belegen werde, daß der in den Annalen so oft vorkommende

---

1) Adami Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum III cp. 63f.

2) Ebenso wird Heinrich IV. von Lampert, so von Papst Gregor VII. aufgefaßt, Heinrich V. von Ekkehard von Aura, ja es ist geradezu eine typische Auffassung der Wandlung eines Menschen mit anfänglich gutem Kern, der nicht auf der Hut vor den Anfechtungen des Bösen ist, zu immer tieferem Falle; diese Entwickelung kann durch rechtzeitige Reue und Einkehr verhütet werden, sie kann aber auch trotz zeitweiliger Einkehr durch Rückfall in die Sünde bis zum völligen Verderben weitergehen; in letzterem Falle mag dann bezweifelt werden, ob die Reue aufrichtig, ob sie nicht vielmehr „ficta" war — so von Gregor VII. gegenüber Heinrich IV.

Ausdruck „miserabiliter obiit“ und ähnliche Wendungen in dem dargelegten Sinne ein untrügliches Kennzeichen für das Urteil des Annalisten über den Betreffenden sind, und daß somit dessen Parteistellung aus diesem einen Worte ersichtlich wird; dem entsprechend sind in entgegengesetztem Sinne Ausdrücke wie „in pace obiit“ kennzeichnend.

Nicht nur tödliche Unfälle, sondern Unglücksfälle überhaupt, anormale, widrige Ereignisse jeder Art, gelten als Wirkungen des Teufels, und wenn sie sich häufen oder besonders ungeheuerlich sind, als Anzeichen der aetas ferrea, des Antichrist. So Feuersbrünste, namentlich wenn sie Kirchengebäude treffen, ungewöhnliches Gebahren von Tieren, wie vorhin S. 91 z. B. das bei Adam von Bremen berichtete, das Auftreten ungewöhnlich zahlreicher Wölfe, Raben und anderer schädlicher Tiere, denen man besonders teuflisch dämonischen Charakter zuschrieb[1]), sogar der Antrieb eines Walfisches an ungewohnter Stätte, auffallende Krankheitserscheinungen, namentlich solche, die wir als psychopathische ansehen, Mißgeburten unter Menschen und Vieh. Die Anführung solcher Ereignisse kann selbstverständlich, wie schon vorhin S. 85 bemerkt, von dem einzelnen Annalisten einfach als Mitteilung merkwürdiger, sensationeller Tatsachen geschehen, aber man muß immer bereit sein, darauf zu achten, ob er sie nicht in mystischem Sinne verstanden wissen will[2]). Solche kritische Zurückhaltung des Wissenden ist etwas ganz anderes, als das Verkennen des Unwissenden, welcher Mitteilungen der bezeichneten Art ein für allemal mit Befremden oder mit Lächeln als Äußerung ungebildeter Vorliebe der Annalisten für Kuriositäten ansieht und sich dadurch wichtiger Interpretationsmittel begiebt, die geistige Qualität der Autoren unterschätzt.

Es sind nun noch einige Züge des Antichrist in der Art seiner Erscheinung und seines Auftretens zu erörtern, die besondere praktische Bedeutung für die historische Interpretation der Quellen haben.

Der Teufel und alles Teuflische trug von den uralten Mythen her, aus denen diese Vorstellungen stammen, eine abschreckend häßliche, unmenschliche Gestalt, und diese blieb ihm auch in der christlichen Welt, schon durch die Ideenassoziation, die sich mit den oben S. 76 f. angeführten, alten Vorstellungen entstammenden Bezeichnungen und Symbolen verband. Entsprechende Züge trug auch der Antichrist[3]) und alles, was mit ihm zusammenhing, wie wir oben bei der Erörterung der Vorzeichen

---

1) Vgl. oben S. 89 und Jak. Grimm, Deutsche Mythologie Bd. II 2. Aufl. S. 948 f.

2) Derartige Notizen verzeichnet F. Wimmer in der Greifswalder Diss. Beiträge zur Charakteristik der Annalen der Stauferzeit mittels neuer Gesichtspunkte, 1916.

3) Die bei Bousset, Antichrist S. 101 f. bemerkte alte Vorstellung als eines Unmenschen ist in der Tradition doch nicht ganz verschwunden.

gesehen haben. Aber als die gefährlichste Waffe Satans galt auch von altersher die einschmeichelnde Verführungskunst, sein trügerisches, lügenhaftes Wesen und die gleißend verlockende Gestalt, in der er sich selbst den Frommen zu nahen und sie zu bestricken weiß. Erscheint er doch in den Evangelien überall als der Lügengeist, der „Vater der Lüge" von Anbeginn an, und die Kirchenväter verweilen mit Vorliebe bei der Ausdeutung der betreffenden Stellen. Augustinus findet die Unwahrhaftigkeit des Teufels in Hinblick auf Joh. 8, 44 schon darin begründet, daß er von Gott, der ewigen Wahrheit, sich in superbia sonderte und etwas für sich sein wollte, er setzt so den Ursprung der Sünde überhaupt mit dem der Lüge gleich[1]). Überall wird vor den Schlingen und Listen Satans gewarnt. Und so tritt denn der Antichrist ganz vorwiegend als trügerischer Prophet, als Pseudo-Messias, als Heuchler auf, wie meist auch seine Vorläufer[2]), wenngleich im übrigen seine Werkzeuge und Wirkungen höllisch abschreckend und wüst bleiben und er selbst schließlich entlarvt wird. Es ist gerade die letzte, schwerste Prüfung der Kirche und ihrer Gläubiger, und je näher die Endzeit rückt, um so gefährlichere Gestalt nimmt das trügerische Auftreten des Bösen an[3]).

Paulus hat 2. Thim. 3, 5 die Wendung geprägt, die in den mannigfaltigsten Varianten durch die folgende Literatur als Charakteristikum des Antichrist und seiner Vorläufer geht, und uns einen höchst wertvollen Schlüssel für die politisch-historischen Urteile der mittelalterlichen Geschichtsschreiber gibt: „formam habentes pietatis". Sie begegnet uns bei den Kirchenvätern[4]), in den Kommentaren der Apokalypse[5]), in den Sibyllinischen

---

1) De civitate Dei XIV 3 ex: Vivendo secundum se ipsum, hoc est secundum hominem, factus est homo similis diabolo; quia et ille secundum se ipsum vivere voluit, quando in veritate non stetit, ut non de Deo, sed de suo, mendacium loqueretur, qui non solum mendax, verum etiam mendacii pater est. Primus est quippe mentitus, et a quo peccatum, ab illo coepit esse mendacium. Ferner vgl. ibid. XIV 4 in.; XI 13f. Zu dem Grundgedanken vgl. oben S. 16f.

2) Vgl. Bousset, Der Antichrist, S. 108ff.; die bekannten Stellen bei den Aposteln; Augustinus, de civitate Dei XX 14; Gregor der Große s. K. Gold, Einheitliche Anschauung ... der Chronik Ekkehards von Aura, Diss. Greifswald 1916 S. 56ff., 47f.; Tiburtinische Sibylle bei Sackur, Sibyllinische Texte S. 185.

3) Gold l. c. S. 47. Vgl. Paulus 2. Thim. 3, 13.

4) Besonders bei Gregor dem Großen in zahlreichen Wendungen, die Gold l. c. S. 58ff. anführt: am häufigsten sub specie sanctitatis, ferner sub specie virtutis, humilitatis, agni; per hypocrisin sanctitatis; sub virtutis velamine, praetextu, imagine; honestatis praetextu; bonae actionis velamine; bonae actionis habitum assumunt; sub tegmine sacri honoris.

5) So in dem des Ephraem aus dem 4. Jahrhundert (vgl. dazu Bousset, Antichrist, S. 20ff.) bei P. C. Caspari, Briefe, Abhandlungen

Prophetien[1]), und erscheint als allbekanntes und geläufiges Schlagwort weiterhin vorwiegend in der Form „sub specie pietatis“ oder „sanctitatis“ oder „religionis“. Ein Fürst, ein Prälat, ein Papst ist als Teufelswerkzeug gebrandmarkt, wenn von ihm gesagt wird, er handle „sub specie religionis“; das eine Wort genügt zur sicheren Erkenntnis des Parteistandpunktes, den der betreffende Autor einnimmt. Und der Vorwurf der falsitas, fraus, tergiversatio, auch in adjektivischer Form, kennzeichnet den, auf den der Vorwurf gemünzt ist, im Sinne teuflischen Wirkens.

Die verschiedensten Mittel der Verführung wendet der Antichrist an: Bestechung durch Gaben scheinbarer Freigebigkeit, Predigt der Schein-Weisheit, am erfolgreichsten aber Scheinwunder, in denen er Christus nachäfft[2]), dem Simon Magus gleich[3]). Von den Aposteln her[4]) gilt die irreführende Wundertätigkeit des Antichrist — immer auch in dem erweiterten Sinne des Begriffes, den wir oben S. 71 dargelegt — überall als eines der wesentlichsten Anzeichen und eine der schlimmsten Gefahren seiner Wirksamkeit. Merkwürdig resigniert erklärt Gregor der Große sogar[5]), daß demgegenüber zur Zeit des Antichrist die echten Wunder der Kirche wenn nicht ganz aufhören, so doch sehr abnehmen werden, und meint zum Troste, es geschehe das einerseits, um das Verdienst der Frommen zu erhöhen, indem sie zeigen können, daß sie die heilige Kirche nicht wegen der Zeichen hienieden, sondern in der Hoffnung auf die im Jenseits verehren, andererseits, damit sich die Gesinnung der Bösen umso schneller offenbare, die sich an sichtbare Zeichen und nicht an die verheißenen unsichtbaren halten; zudem wird der Sieg der Frommen ohne Wunder umso größer und ruhmvoller sein, je mehr der Antichrist sich mit seinen Wundern brüstet.

Das Auftreten und Wesen eines solchen Teufelswerkzeugs hat der Bischof Gregor von Tours in seinem großen Geschichtswerk unter dem Jahre 591 so charakteristisch geschildert, daß ich mir nicht versagen kann, die Erzählung hier wiederzugeben[6]):

---

und Predigten aus den zwei letzten Jahrhunderten usw., Universitätsprogramm Christiania 1890 S. 216: „Subdolus draco sub specie justitiae videtur versari.“ Vgl. ferner K. Grund, Die Anschauungen des Rodulfus Glaber usw. Diss. Greifswald 1910 S. 17ff., bes. S. 29.

1) Pseudo-Methodius bei Sackur, Sibyllinische Texte S. 87, habentes pietatis formam (nach Paulus).

2) Vgl. Wadstein, Die eschatologische Ideengruppe im Mittelalter, l. c. S. 130, Bousset, Antichrist, S. 115ff.

3) Bousset, l. c. S. 96ff., 118ff. weist auf die Verwandtschaft mit den Erzählungen von Simon hin, und man hat im Mittelalter oft auf die Ähnlichkeit angespielt.

4) Paulus, 2. Thess. 2, 9ff., 1. Thim. 4, 1ff., Joh. Offenbarung 13, 13f., Ev. Matthaei 24, 23f.

5) Moralia 34, 3 bei Migne, Patrologia 78 col. 721.

6) Nach der Übersetzung von S. Hellmann in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit, zweite Gesamtausgabe Bd. 9, zweite

„In Gallien suchte die oft erwähnte Seuche die Provinz von Marseille heim. Die Gebiete von Angers, Nantes und Le Mans litten unter großer Hungersnot. Damit hebt sich allererst die Not an, wie der Herr im Evangelium sagt: „Es werden sein Pestilenz und teure Zeit und Erdbeben hin und wieder," und: „Es werden sich erheben falsche Christen und falsche Propheten, die Zeichen und Wunder tun, daß sie auch die Auserwählten verführen," wie solches alles in dieser Zeit geschehen ist.

Ein Mann nämlich aus dem Gebiete von Bourges ging eines Tages in den Wald, um Holz für irgendeine Arbeit zu fällen; dort überfiel ihn, wie er das später selbst erzählte, ein Fliegenschwarm[1]), und zwei Jahre lang blieb er infolgedessen seiner Sinne beraubt. Hieraus erkennt man schon, daß alles eine arglistige Veranstaltung des Teufels war.

Darnach aber zog dieser Mann durch die benachbarten Städte und kam bis in die Provinz von Arles. Hier kleidete er sich in Felle, betete wie ein auserwählter Frommer, und um ihn zu verführen, verlieh ihm der Widersacher[2]) sogar die Gabe der Wahrsagung. Darauf, damit er noch greulichere Sünden beginge, brach er von dort auf, verließ die genannte Provinz und kam in das Gebiet der Stadt Javols, gab vor, er sei etwas Großes[3]), und scheute sich nicht, sich für Christus selbst auszugeben. Er hatte aber bei sich ein Weib, gleichwie seine Schwester; die ließ er Maria nennen. Und es strömte ihm eine große Menge Volks zu und brachte die Kranken herbei, die er durch seine Berührung gesund machte. Es trugen ihm die, so ihm zuliefen, auch Gold, Silber und Kleider zu, er schenkte aber alles den Armen, auf daß er leichter täuschte, warf sich auf den Boden und betete inbrünstig samt jenem Weibe; und wenn er dann aufstand, ließ er sich wieder von denen anbeten, die um ihn standen. Er sagte auch die Zukunft vorher; einigen verkündete er, daß ihnen Krankheiten, anderen, daß ihnen Verluste bevorständen, Glück dagegen prophezeite er wenigen. Dies alles richtete er durch teuflische Künste und Gott weiß welche Zaubereien aus. Er verführte hierdurch eine ungeheure Menge Volks, nicht allein ungelehrte Leute, sondern auch Priester der Kirche. Es folgten ihm endlich mehr als dreitausend aus dem Volke nach."

Als er sich der Stadt Velay drohend nähert, wird er durch Leute des Bischofs der Stadt niedergehauen, und — so fährt der Autor fort — „so fiel jener Christus, den man lieber „Antichrist" nennen sollte, und starb. Es zerstreuten sich aber alle, die bei ihm waren, und jene Maria entdeckte, als sie auf die Folter gebracht wurde, alle seine Betrügereien und Zauberkünste. Dennoch kamen jene Leute, die er durch höllische List verführt hatte an ihn zu glauben, niemals wieder zu klarem Verstand, sondern sie verehrten ihn noch ferner als Christus und glaubten, daß jene Maria Teil an seiner Göttlichkeit habe.

In ganz Gallien tauchten damals solche Menschen auf, die sich unter derartigen Zaubereien für etwas Großes unter dem Volke ausgaben und Weiber an sich zogen, die in ihrer Schwärmerei sie als Heilige priesen. Wir selbst haben viele von ihnen gesehen, die wir zur Rede stellten und aus ihrem Irrtum zu reißen suchten".

Hälfte 1913, Zehn Bücher fränkischer Geschichte Bd. 3, Buch X Kap. 25 S. 140f.

1) Vgl. oben S. 89/90. 2) Vgl. oben S. 77.

3) Anklang an Apostelgeschichte 8, 9, wo von dem Magier Simon die Rede ist.

Die alten Traditionen vom Antichrist lebten in den Sibyllinen des Mittelalters fort, ausführlich im Pseudo-Methodius, wo es heißt[1]): Mordentur in ultima die in phantasmatis et in mendacibus signis, quae fient ab eo (scil. filio perditionis); faciet enim tunc signa et prodigia multa super terra, inercia vel imbecilia; ceci namque respiciunt, claudi ambulant, surdi audiunt et daemoniosi curantur; convertit enim sol in tenebras et lunam in sanguinem; et in his eius mendacibus signis et deceptionis prodigiis seducet, si potest fieri, etiam electos, sicuti Dominus explanavit; kürzer gefaßt in der Tiburtinischen Sibylle[2]): Hic erit filius perditionis et caput superbiae et magister erroris, plenitudo malicie, qui subvertet orbem et faciet prodigia et signa magna per falsas simulationes; deludet autem per artem magicam multos ita ut ignis de caelo descendere videatur.

Zu dem trügerischen Gebahren des Antichrist gehört es endlich auch, daß er sich an heiligster Stätte niederlassen oder sein Bild aufrichten werde, um göttliche Verehrung zu fordern, worüber wir oben S. 83f. in anderem Zusammenhange schon gehandelt haben.

Eine merkwürdige Rolle spielt in diesen Anschauungen vom Auftreten des Antichrist das Signum Antichristi.

Verschiedene Traditionen treten uns da von altersher entgegen[3]). Nach der wohl ursprünglichsten, die in späteren Schriften erhalten ist, verleitet der Antichrist durch die furchtbare Hungersnot der letzten Zeit die Menschen, daß sie sein „Zeichen" annehmen, und zwar ist es das Zeichen der Schlange, das ihnen auf Hand und Stirn geprägt wird — als Siegel, σφραγίς, erscheint es in den griechischen Texten und daher vielfach mit „sigillum, Siegel" wiedergegeben —, um Brot kaufen und verkaufen zu dürfen[4]). In der Offenbarung Johannis 13, 16f.[5]) verleiht nicht der Antichrist selbst, sondern „das zweite Tier" das Zeichen, das unbestimmt gelassen wird und durch Namen und Zahlzeichen des Tieres ersetzt werden kann. Es erscheint weiterhin als Zeichen, das die Anhänger des Antichrist überhaupt annehmen, im Gegensatz zu dem Kreuzeszeichen der Getreuen Christi[6]), und vorwiegend auf der Stirn[7]).

---

1) Bei Sackur, Sibyllinische Texte, S. 94.

2) Ibid. S. 185; vgl. auch Adso ibid. S. 108f.: Quos autem terrere non poterit, signis et miraculis seducere temptabit.

3) Vgl. Bousset, Antichrist, S. 132ff., Offenbar. Johannis l. c. S. 431ff.

4) Auf eine merkwürdige Gegenmaßregel zur Zeit einer Hungersnot weist hin F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Diss. Greifswald 1915, S. 14 Note 6.

5) Vgl. auch ib. 14, 9ff.

6) Vgl. den Kommentar des sog. Ambrosius 13,16 bei Migne, Patrologia, Tom. 17 col. 887 B.

7) So bei Adso, De ortu et tempore Antichristi, Sackur, Sibyllinische Texte, S. 112: Et quicunque in eum crediderint, signum caracteris

Von ganz anderer Art und aus ganz anderem Zusammenhang herrührend ist die Bedeutung desjenigen signum Antichristi, das zumeist in den mittelalterlichen Quellen erwähnt wird: ein Zeichen, das am Himmel erscheint. Es ist wohl entstanden als gegensätzliche Analogie zu dem Zeichen des Menschensohnes, das dessen Ankunft kündet[1]), in Anknüpfung an die Himmelszeichen, die, wie oben S. 87 dargelegt, das Nahen des Antichrist verkünden, bald in Gestalt eines feurigen Schwertes, bald einer Schlange, bald eines Drachen[2]).

3. Friedensfürst und goldenes Zeitalter.

Das Gegenstück des Antichrist und der von ihm heraufgeführten Schreckenszeit ist das goldene Zeitalter unter der Leitung des Friedensfürsten, des Vertreters und Vorkämpfers Christi. Ich nenne ihn „Friedensfürsten", da er nicht eine so einheitlich geschlossene Bezeichnung in der Quellenliteratur führt, wie die des Antichrist es ist; er wird vielmehr durch mannigfaltige Beiwörter, wie rex bezw. imperator magnus, pius, justus, pacificus, oder durch symbolische Umschreibung, wie Melchisedek, David, Salomo, auch durch antike Kaisertitel, wie pater patriae, Augustus bezeichnet.

Wir haben schon im Rahmen der allgemeinen Erörterung über die Endzeiten[3]) die Stellung gekennzeichnet, welche die Erwartungen einer Aetas aurea und eines großen Friedensfürsten in diesen Vorstellungen einnehmen, und wir haben darauf hingewiesen, aus wie verschiedenen Wurzeln schließlich die mittelalterlichen Anschauungen zusammenwuchsen und wie sie sich wandeln und auswirken. Namentlich hat Kampers in den S. 66 ff. angeführten Schriften diese Entwickelung eingehend verfolgt und vortrefflich dargelegt[4]). Für unsere Zwecke sind aber einige

eius in fronte accipient. Man wird kaum zweifeln dürfen, daß die Annahme des Kreuzes seitens der Gläubigen, die zur Befreiung des Grabes Christi auszogen, aus diesem Ideenkreise veranlaßt ist, vgl. F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Diss. Greifswald 1915, S. 55 f.

1) Matthaei 24, 30. Vgl. Bousset, Antichrist, S. 154 f.

2) Diese drei uralten Gestaltungen finden sich z. B. in der Chronica regia Coloniensis (Scriptores rerum Germ. in usum scholarum ed. G. Waitz, 1880) S. 123 am Schlusse des Jahres 1172 und S. 281 unter dem Jahre 1241, und zwar zusammen mit anderen typischen Anzeichen vom Wirken des Teufels, das dort anscheinend zu dem Morde des Thomas von Canterbury, hier zu den rasch aufeinander folgenden Todesfällen zweier Päpste und den Zwistigkeiten bei den betr. Papstwahlen in Beziehung gedacht ist.

3) Siehe oben S. 68 f.

4) Dazu noch F. Kampers, Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee (Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde,

Stücke aus dem unendlich verschlungenen Gebilde besonders hervorzuheben und auszuführen.

Vor allem muß auch hier, wie oben Seite 68, scharf herausgestellt werden, daß sich die ursprüngliche chiliastische Anschauung in starkem Maße forterhalten hat und gerade für die Geschichtsauffassung, für das politische Urteil der jeweiligen Gegenwart von größter Bedeutung gewesen ist. Ursprünglich erwartete man in der antiken wie in der jüdischen Welt einen halbgöttlichen oder göttlichen Heiland oder Messias, der ein paradisisches Endreich begründen werde, und ebenso glaubte man in der ersten christlichen Zeit an ein tausendjähriges Sabbatreich unter der Herrschaft des wiederkehrenden Christus. Als das Römische Imperium dann christlich geworden, die Stätte der Ecclesia Dei geworden war, verschob man, wie oben bemerkt, das Sabbatreich in die Vollendung des Jenseits, behielt aber doch meist die alte Vorstellung von einer künftigen irdischen Friedens- und Segenszeit unter einem mächtigen, gottgefälligen Kaiser des Reiches bei, der die Christenheit eine Weile vor dem Wirken des Antichrist und seiner Werkzeuge schützen werde, ehe dieser den letzten Akt des Weltgerichtes eröffnete. Die ungemein wichtige Folge dieser Anschauung, die in den mittelalterlichen Sibyllinen feste Form gewonnen hat, ist entsprechend wie beim Antichrist die Historisierung des Endkaisers. Ebenso wie man jederzeit bereit war, die Zeit des Antichrist für gekommen oder durch Vorläufer angekündigt zu sehen, wie man in den Persönlichkeiten und Ereignissen der Gegenwart die Vertreter jener bösen Macht erblicken zu müssen meinte[1]), so sah man jederzeit dem rettenden Gottesstreiter entgegen, der noch die Teufelsmächte niederhalten und eine gottbegnadete Aera des Friedens herbeiführen möchte, man spähte wie nach den Zeichen des Antichrist so nach verheißungsvollen Anzeichen dafür, daß der Erhoffte gekommen sei, meinte ihn in diesem oder jenem Regenten der Gegenwart erblicken zu dürfen[2]). Verwirklichte sich die Hoffnung nicht, dann war man ebenso bereit, sie in die Zukunft zu verschieben, wie die Angst vor dem Antichrist. Die jeweilige Hoffnung und die Schätzung jeweiliger Regenten als Friedensfürsten schlug sich aber ebenso in den Sibyllinischen Prophezeiungen nieder, wie die jeweilige Kennzeichnung des Teufelsfürsten[3]), und man kam so zur abwechselnden Ansetzung von bösen Epochen unter bösen Herr-

---

Jahrgang 1915, Band 17, 1916, S. 137ff.). — Elemente aus dem Altertum s. auch bei E. Pfeiffer, Studien zum antiken Sternglauben, 1916, S. 100f., F. Boll, Aus der Offenbarung Johannis, 1914, S. 12f., 116ff.

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden oben S. 74f.

2) Zu dieser sehr begreiflichen Hoffnung von Herrscher zu Herrscher kam man schon in der römischen Kaiserzeit nach Augustus, s. Kampers, Die deutsche Kaiseridee, S. 9f.

3) Siehe oben S. 74f.

schern und von Segenszeiten unter gottgefälligen Herrschern, wie die Sibyllinen in den mittelalterlichen Rezensionen sie aufweisen. So zeigt die Tiburtinische Sibylle zwischen den Zeiten stets sich steigernder Drangsale und Gräuel immer wieder das Auftreten mächtiger Könige, die als gottgerechte in typischen Wendungen charakterisiert werden[1]):

Sackur[2]) S. 181: Et post eos consurget alius rex[3]) C. nomine, potens in proelio, qui regnabit annos 30 et aedificabit templum Dei et legem adimplebit et faciet justitiam propter Deum in terram.

Ibidem S. 182: Et post hoc surget rex Salicus de Francia K. nomine. Ipse erit magnus et piissimus et potens et misericors et faciet justitiam pauperibus. Tantae namque in eo erit virtutis gratia, ut per viam gradiens arborum contra eum inclinentur cacumina; aqua namque in occursum ejus minime tardabit. Similis autem ei in imperio Romano rex ante eum non fuit nec post eum futurus erit[4]).

Ibidem 182: Et in diebus illis procedet rex per O. nomine et erit potentissimus et fortis et bonus et faciet justitiam pauperibus et recte judicabit. Et de ipso O. procedet alius O. potentissinus et erunt sub eo pugnae inter paganos et christianos et sanguis Graecorum fundetur; et cor ejus in manu Dei, et regnabit annos 7.

Ibidem 184: Et post haec surget rex per A. nomine, et veniens obtinebit regnum aliquanto tempore, et veniet Romam et captivabit eam, et non mortificabitur anima ejus in manu inimicorum illius in diebus vitae suae, et erit bonus et magnus et faciet justitiam pauperibus, et ipse vivet longo tempore.

Ibidem 185: Et tunc surget rex Graecorum, cujus nomen Constans, et ipse erit rex Romanorum et Graecorum. Hic erit statura grandis, aspectu decorus, vultu splendidus atque per singula membrorum liniamenta decenter compositus. Et ipsius regnum 112[5]) annis terminabitur. In illis ergo diebus erunt divitiae multae, et terra abundanter dabit fructum, ita ut tritici modium denario uno venundetur, modium vini denario uno, modium olei denario uno. Et ipse rex scripturam habebit ante oculos dicentem: „Rex Romanorum omne sibi vindicet regnum

1) Einige unbedeutendere übergehe ich.

2) Sibyllinische Texte u. Forschungen, 1898. Vgl. bei mir S. 79 Note 3.

3) Daß der Friedensfürst hier und weiterhin „rex", nicht „imperator" genannt wird, dürfte auf die Herkunft dieser Sibyllinen aus Byzantinischer Sphäre zurückzuführen sein, in Wiedergabe des byzantinischen Kaisertitels βασιλεύς.

4) Das ist ein Widerspruch gegen die weiteren Angaben des Verfassers selbst und erklärt sich durch die vom Herausgeber bemerkte Übernahme aus früheren Texten, vgl. bei mir weiter unten S. 100.

5) Über die Differenz mit der weiterhin folgenden Zahlenangabe 120 s. Sackur l. c. S. 147f.

christianorum.“ Omnes ergo insulas et civitates paganorum devastabit et universa idolorum templa destruet et omnes paganos ad baptismum convocabit, et per omnia templa crux Jesu Christi erigetur; tunc namque praeveniet Egiptus et Etiopia manus ejus dare Dei; qui vero crucem Jesu Christi non adoraverit, gladio punietur; et cum completi fuerint centum et viginti anni, Judei convertentur; et erit ab omnibus sepulcrum ejus gloriosum. In diebus illis salvabitur Juda, et Israhel habitabit confidenter.

Dieser zuletzt genannte Rex Romanorum Constans ist der wirkliche Endkaiser, auf den die Schreckenszeit des Antichrist und das Weltgericht folgt. Aber die vorhergehenden sind auch durchaus als Friedensfürsten charakterisiert, besonders deutlich durch das typisch wiederkehrende „et faciet justitiam pauperis“, das bei Jesaja 11, 4 als Kennzeichen des Messias aufgeführt ist. Die Vervielfältigung der Figur des Segensfürsten und der Aetas aurea weicht allerdings beträchtlich von der eigentlichen Grundanschauung ab, hat aber in ihrer Anpassung an das historische Erleben und das seelische Bedürfen von Generation zu Generation[1]) umso lebhafter auf die Geschichtsauffassung und das politische Urteil eingewirkt. Wir begegnen überall bei den Geschichtsschreibern der entsprechenden Anschauung.

Einige Beispiele mögen das vorläufig veranschaulichen.

Otto von Freising, der Oheim Friedrich Barbarossas, faßt in seiner unter König Konrad geschriebenen Chronik dessen Regierungszeit wegen der ewigen Fehden und sonstiger Mißgeschicke als eine Aera der Teufelsherrschaft; den neuen Herrscher Friedrich, der sichtlich Frieden und Freude bringt, begrüßt er dagegen in seinen Gesta als von Gott begnadeten, prädestinierten Friedensfürsten; „re et nomine pacificus“ redet er ihn mit Anspielung auf die Bedeutung des Namens Friedrich an, er preist ihn in dem Widmungsbriefe „quia noctem nebulosam ac pluviosam ad delectabilia matutinae serenitatis spectacula reduxistis pacemque amabilem mundo reddidistis“; ähnlich sagt er im Prolog zu den Gesta, daß „post turbulentiam praeteritorum pacis inaudita reluxit serenitas“, und weiterhin, es sei „post tempus flendi tempus ridendi“[2]) gekommen; er will deshalb diesmal nicht, wie früher, eine „tragoediam“, sondern „jocundam scribere historiam“. In meiner Abhandlung „Der Charakter Ottos von Freising und seiner Werke“ in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsf., 1885, Band 6 habe ich eingehend dargelegt — s. besonders S. 36f. und S. 45f. —, wie Otto dazu kommt, die beiden Regierungen so gegensätzlich wie Tag und Nacht aufzufassen; hier interessiert uns diese Auffassung an sich als Ausdruck der Anschauungen, von denen wir sprechen. —

Der Cluniacensermönch Rodulfus Glaber, der in seinem 1026 bis 1044 geschriebenen Geschichtswerke ganz auf dem Boden der eschatologischen Anschauungen steht, sieht und begrüßt zunächst in König Robert von

1) Man kann das successive Anwachsen der Sibyllinischen Prophetie schon in den angeführten Stellen aus den Namensinitialen der Könige erkennen; vgl. Sackur l. c. S. 132ff.

2) Ecclesiast. 3, 4.

Frankreich und in Kaiser Heinrich II. die Friedensfürsten, welche dem Wirken des Antichrist ein Ziel zu setzen scheinen. Da die auf sie gesetzten Hoffnungen sich nicht dauernd erfüllen, da der Sohn Roberts, Hugo, den der Autor als künftigen „rex justus" feiert, durch frühen Tod, „exigentibus majorum (der Vorfahren, die als Teufelsherrscher gekennzeichnet sind) flagitiis" dahingerafft wird, sieht er die Schreckenszeit wieder anbrechen und erblickt in Kaiser Konrad II. deren bösen Vertreter, bis Heinrich III. die Regierung antritt und sich nach der Meinung des Autors nun wahrhaft als der ersehnte Friedensfürst bewährt. Karl Grund hat das in seiner Dissertation „Die Anschauungen des Rodulfus Glaber in seinen Historien", Greifswald 1910, speziell S. 81ff., näher dargelegt. —

In seiner Dissertation „Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung", Greifswald 1913, hat Gerhard Bagemihl ausgeführt, wie Thietmar von Merseburg in seiner Chronik die Regierung Ottos des Großen als Aetas aurea feiert, die dreißig Jahre unter Otto II. und III. wesentlich als Aetas ferrea schildert, und dann Heinrich II. als Friedenskaiser begrüßt, als „pacis bonae flos virens", nach dessen glücklicher Zeit das hier und da schon drohende Auftreten des Antichrist zu erwarten ist.

Man wird nicht verkennen, namentlich wenn man die eben angeführten Abhandlungen durchliest, wie sehr das politisch-historische Urteil der Zeitgenossen, besonders der Geschichtsschreiber, von diesen Grundanschauungen abhängt. Und zwar zunächst in der Hinsicht, ob und inwieweit sie diese oder jene Herrscherpersönlichkeit als gottgefälligen Friedensfürsten oder als Vertreter des Antichristen auffassen. Wir haben früher gesehen, daß man unter Umständen gern bereit ist, eine Einkehr und Umkehr der vom Teufel Verführten und Angestifteten anzunehmen und anzuerkennen, aber ebenso ist man darauf gefaßt, daß ein Herrscher, der sich als Vertreter des Gottesreiches anläßt, sich zu einem „rex iniquus" oder „tyrannus" umwandelt. So ergibt sich nicht selten ein Schwanken in der Beurteilung, ein Zweifel an dem wahren Wesen des betreffenden Herrschers, wie wir es z. B. bei Otto von Freising hinsichtlich Konrads III. beobachten können (vgl. meine oben angeführte Abhandlung S. 49), bei Thietmar von Merseburg hinsichtlich Ottos III., ja vorübergehend sogar Ottos I. (vgl. die oben angeführte Dissertation von Bagemihl S. 89, 95ff. und bei mir S. 71f.); es spielt das eine höchst wichtige Rolle in der Beurteilung Heinrichs IV. durch Papst Gregor VII. und manche zeitgenössische Schriftsteller, in anderer Weise bei Heinrich V. und bei den Staufen. Wir werden im zweiten Teile auf diese Dinge eingehender zurückzukommen haben.

Hier ist aber darzulegen, nach welchen Kriterien sich im allgemeinen das Urteil richtet, ob eine Epoche als Aetas aurea, ein Fürst als Friedensfürst anzusehen sei.

Man kann zunächst sagen: die Segenszeit ist da, wenn alle die Anzeichen fehlen, die wir oben als die der Aetas ferrea und ihrer teuflischen Mächte aufgeführt haben, und wenn die gegen-

teiligen Erscheinungen zu konstatieren sind. In letzterer Hinsicht dürfen wir uns aber nicht mit so kurzem Hinweise begnügen und etwa noch mit der Erinnerung an die mannigfachen Idealschilderungen des goldenen Zeitalters aus jüdischer, griechisch-römischer, christlich-sibyllinischer Sphäre. Es ist nötig, auch hier auf die Züge besonders aufmerksam zu machen, welche in der praktischen Anwendung eine Rolle spielen; denn auch diese sind bei der Interpretation der mittelalterlichen Quellen vielfach übersehen oder mißverstanden worden.

Es kommt dafür namentlich in Betracht, daß in das bunte Gewebe der eben berührten Idealvorstellungen, zu denen dann noch das Heldenideal germanischen Königtums hinzukommt, der mächtige Einschlag der Augustinischen Ideen sich einfügt, speziell das darin wurzelnde Ideal des wahrhaft christlichen Herrschers, wie wir es oben[1]) dargelegt haben. In den Monographien, die sich neuerdings mit dem Herrscherideal des deutschen Mittelalters beschäftigt haben[2]), sind wohl neben den antiken und germanischen Zügen auch christliche angeführt worden, aber diese sind nicht in dem einheitlichen Zusammenhang und den damit gegebenen charakteristischen Einzelheiten erkannt und dargestellt, der für die Gesamtwürdigung des Bildes und für die Interpretation der einzelnen Züge von weittragender Bedeutung ist. Wir haben oben[3]) die Fortentwicklung der Augustinischen Charakteristik des „imperator felix" verfolgt, wie sie sich bei Gregor dem Großen und dann in gedrungener Ausführung bei Pseudo-Cyprian findet, und Hugo Tiralla hat sie in seiner Dissertation[4]) eingehend dargelegt, zugleich die grundlegende Bedeutung für die Anschauung karolingischer Zeit nachgewiesen. Je länger desto mehr hat in der Tat dieses Ideal christlicher Obrigkeit, des „rex justus", im Gegensatz zu dem Inbegriff der bösen Obrigkeit, des „rex iniquus" oder „tyrannus" die anderen Züge der Überlieferung in sich aufgenommen oder überwogen, so daß es die mittelalterliche Auffassung zentral beherrscht, und in untrennlicher Verbindung damit die Vorstellungen von der Aetas aurea als der Regierungs- und Wirkensepoche des rex justus. Die Anzeichen und Charakteristika der Segenszeit und des gottgefälligen Fürsten bedingen sich gegenseitig, ebenso wie sich die der Schreckenszeit und des Antichrist bzw. dessen Werkzeuge

---

1) Seite 41, 48, 58.

2) Joh. Kleinpaul, Das Typische in der Personenschilderung der deutschen Historiker des 10. Jahrhunderts, Diss. Leipzig 1897; A. Kühne, Das Herrscherideal des Mittelalters und Kaiser Friedrich I. (Leipziger Studien aus dem Gebiete der Geschichte 1898); F. M. Kircheisen, Die Geschichte des literarischen Porträts in Deutschland Bd. 1, 1904.

3) Siehe S. 57 ff.

4) Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scotus und Hincmar von Reims, Greifswald 1916.

bedingen. Der transzendentale Gegensatz und Kampf der Civitas Dei und der Civitas Diaboli verkörpert sich so in der irdischen Geschichte, und ohne die Beziehung auf diese Zusammenhänge ist das Mittelalter im Ganzen und Einzelnen nicht wirklich zu verstehen.

Dies zeigt sich, wenn wir die Kriterien der Aetas aurea und ihres Herrschers betrachten, gleich bei dem ersten und hervorstechendsten Kriterium auf's Schärfste. Frieden ist die Signatur jener Zeit und ihres Herrschers, und zwar Frieden in dem spezifischen Sinne des Augustinischen Begriffes, wie wir ihn im Rahmen des Systems klargelegt haben[1]). Es scheint obenhin selbstverständlich, erscheint als allgemein menschlich, daß man in friedlichen Verhältnissen eine Grundbedingung glücklichen Daseins erblickt; von altersher hat man die Erhaltung des Friedens für eine wesentlichste Aufgabe des guten Herrschers angesehen; den Germanen galt diese Aufgabe sogar für die wesentlichste des Königtums in dem besonderen Sinne der Aufrechthaltung der Rechtsordnung im Staate[2]); Friedensbotschaft war das christliche Evangelium. Aber diesen alten und neueren Werten hat Augustinus in seinem Begriffe „Pax", wie wir gesehen haben, eine besondere Bedeutung im Zusammenhange seiner Ideen gegeben, die um so wirksamer war, weil sie eben auf jenen Werten ruhte. Namentlich bei den Germanen kam ihr die eben erwähnte eigenartige Schätzung des Friedewirkens entgegen, und es zeigt sich gerade in diesem Stücke der allgemeinen Anschauungen vom goldenen Zeitalter und seinem Herrscher die Erscheinung, auf die ich vorhin Seite 102 hinwies, daß die verschiedenen Elemente der Überlieferung sich je länger desto mehr dem einen als dem vorherrschenden Elemente unterordneten oder darin aufgingen. Wenn Karl der Große sich in seinem Kaisertitel das Beiwort „pacificus" zulegte, so verbanden sich in diesem Worte charakteristisch und vorbildlich die germanische und die augustinische Anschauung vom Wesen und Wirken des Herrschers, und wir werden im zweiten Teile verfolgen, wie die letztere überwog.

Hat es denn aber wirklich eine so große Bedeutung für die Interpretation, dem augustinischen Sinne des Friedensbegriffs als Kriterium der Aetas aurea nachzugehen, und unterscheidet sich dieser Begriff so praktisch greifbar von dem uns populär geläufigen? Ich werde das einzeln im zweiten Teile nachweisen; hier berufe ich mich nur auf die allgemeine Ausführung oben S. 32f., wo ich darlegte, daß der augustinische Friedensbegriff, ganz abweichend von dem uns geläufigen, durchaus keinen unbedingten Gegensatz zu Kampf und Krieg bildet, sondern sich

1) S. oben S. 29.

2) Vgl. darüber die Darlegungen der deutschen Rechts- und Verfassungshistoriker.

völlig damit verträgt, ja den Kampf sogar zur Pflicht macht, wenn der „wahre" Frieden der Civitas Dei durch deren Widersacher gestört oder gefährdet wird. Ich habe oben bereits auf die weittragenden Folgen dieser Anschauung hingewiesen, und es ergibt sich hier die besonders wichtige Folge, daß Kampf und Krieg innen und außen keineswegs ein Kriterium ist, das sich mit einer Aetas aurea und einem Friedensfürsten nicht verträgt! Erscheint dieser doch in den Sibyllinischen Prophezeiungen regelmäßig als kriegsgewaltiger Held, der die vom Reiche Abgefallenen, die Fremdvölker und die Heiden niederwirft und sie unter das Kreuz Christi zwingt. Gegen Heiden, Ketzer und Rebellen darf und soll der Friedensfürst kämpfen, das ist „bellum justum" im Namen Christi für den wahren Frieden gegen die Anstiftungen des Teufels. Wie oft ist das von unseren Historikern verkannt worden!

Nur ein Beispiel: In den „Jahrbüchern der deutschen Geschichte, Lothar von Supplinburg", 1879, S. 49 Note 108 bemerkt W. Bernhardi, daß „in auffallender Weise von so vielen Chronisten Lothars Regierung als die Epoche des Friedens gepriesen wurde, während sie in Wahrheit von Krieg durchaus erfüllt war", und meint dies damit erklären zu müssen, daß Lothar am Beginne seiner Regierung einen Landfrieden errichtete, der später wiederholt wurde, eine Erklärung, die offenbar nicht ausreicht, um den vermeintlichen Widerspruch zu beseitigen, um so weniger als derselbe uns in vielen anderen Fällen entgegentritt, wie wir im zweiten Teile sehen werden, in Fällen, wo eine derartige Erklärung nicht einmal versucht werden kann. Demgemäß verkennt Bernhardi auch den Sinn der Randbemerkung, die als Überschrift zur Regierung Lothars im Annalista Saxo steht: „Incipiunt anni pacifici", und den Sinn der Wendungen in den Lobsprüchen dieses und anderer Chronisten, die sich deutlichst als Kriterien der Aetas aurea kundgeben und garnichts mit einem Landfrieden zu tun haben, wie z. B. im Annalista Saxo: Hujus regis tempora jocunda fuerunt, nam bona aeris temperie, omnigena terrae felicitate cunctarum rerum copia non solum per regnum, sed et per totum mundum exuberabat, usw. Wir werden diese Kriterien weiterhin kennen lernen und auch auf Lothar zurückkommen; vorläufig vergleiche man die Dissertation von K. Leßmann, Die Persönlichkeit Kaiser Lothars III. im Lichte mittelalterlicher Geschichtsanschauung. Greifswald 1912.

Ob man die kriegerische Betätigung eines Fürsten als „bellum justum" ansieht, hängt, wie leicht zu durchschauen ist — ich habe bereits früher darauf aufmerksam gemacht[1]) —, davon ab, ob man jenen überhaupt für einen „rex justus" hält. Und dies hängt in erster Linie, besonders hinsichtlich innerer Kämpfe und Fehden, von der Parteistellung des Urteilenden ab[2]). Wenn diese nicht unbedingt und unverrückbar ist, gibt natürlich entscheidender Sieg den Ausschlag für das Urteil, indem man den Erfolg dem gnädigen Beistande Gottes, Christi, der Heiligen zugunsten des frommen Kämpfers zuschreibt und durch stehende

1) Siehe S. 32f. 2) Darüber S. 107/108.

Wendungen, wie „nutu Dei“ und andere später anzuführende, zum Ausdruck bringt; als „judicium Dei“ wird auch oft die Niederlage des Gegners, der Sieg des Gottgefälligen bezeichnet, wobei die germanische Anschauung vom Schuldbeweise durch Zweikampf von Einfluß erscheint. Aber man weiß sich auch mit einer Niederlage des Teiles, für den man Partei genommen hat, abzufinden, indem man diese als eine Prüfung des Gerechten oder als eine göttliche Warnung vor Überhebung (superbia!) hinstellt. Im übrigen kommt es darauf an, ob die sonstigen Kennzeichen der Aetas aurea einzutreffen und sich zu bewähren scheinen.

Auf's Engste verbunden mit dem Begriffe der Pax ist von Augustinus her der Begriff der Justitia, und bildet ein wesentliches Kriterium in dem umfassenden Sinne, den wir früher[1]) kennen gelernt haben, so daß er Gerechtigkeit im Sinne gerechten Gerichtes zwar einschließt, aber viel weiter greifend die Gottgerechtigkeit, die Unterordnung unter Gottes Gebote im Wollen und Handeln bedeutet, im Geiste echten Gehorsams und echter Demut. Der Friedensfürst muß ein „rex justus“ sein, „Justitia“ muß im goldenen Zeitalter unter ihm herrschen. Diese Eigenschaft heben die Sibyllinischen Prophetieen an den vorhin S. 99 angeführten Stellen vor allem hervor, und zwar mit der Beziehung auf den Messias mit den Worten des Jesaja, wie oben S. 100 bemerkt. Welche praktischen Anforderungen darin liegen, zählt Pseudo-Cyprian in der oben Seite 59 angeführten Stelle einzeln auf. Ich wiederhole sie hier zur Bequemlichkeit des Lesers:

Justitia vero regis est: neminem injuste per potentiam opprimere, sine acceptione personarum inter virum et proximum suum judicare, advenis et pupillis et viduis defensorem esse, furta cohibere, adulteria punire, iniquos non exaltare, impudicos et striones non nutrire, impios de terra perdere, parricidas et perjurantes non sinere, ecclesias defendere, pauperes elemosynis alere, justos super regni negotia constituere, senes et sapientes et sobrios consiliarios habere, magorum et hariolorum et pythonissarum superstitionibus non intendere, iracundiam differre, patriam fortiter et juste contra adversarios defendere, per omnia in Deo confidere, prosperitatibus animum non levare, cuncta adversaria patienter ferre, fidem catholicam in Deum habere, filios suos non sinere impie agere, certis horis orationibus insistere, ante horas congruas non gustare cibum (vae enim terrae, cujus rex est puer et cujus principes mane comedunt). Haec regni prosperitatem in praesenti faciunt et regem ad caelestia regna meliora perducunt.

Und nachdem er dann geschildert hat, wie es dagegen unter der Herrschaft des rex iniquus hergeht, fährt er fort:

Ecce quantum justitia regis saeculo valet, intuentibus perspicue patet: pax populorum est, tutamen patriae, munitas plebis,

1) S. 35 f. Vgl. auch die Dissertation von H. Tiralla S. 13, 27 f., 45.

munimentum gentis, cura languorum, gaudium hominum, temperies aeris, serenitas maris, terrae fecunditas, solacium pauperum, hereditas filiorum et sibimet ipsi spes futurae beatitudinis.

Man sieht, wie das Regiment des rex justus die Segnungen eines goldenen Zeitalters[1]) bedingt, und welche — ziemlich ungeordnet aufgezählte — Fülle von Pflichten und Eigenschaften die Justitia des Regenten einschließt. Eins bedingt das andere, so daß die Betätigung eines Regenten in jenen Pflichten seine Herrschaft als die eines Friedensfürsten kennzeichnet, und zwar begnügt man sich oft mit Hervorhebung einer der bedeutenderen derselben, was denn im Sinne des pars pro toto aufzufassen ist. Wir erhalten dadurch oft bedeutsame Winke für die Parteistellung, das politische Urteil der Geschichtsschreiber. Namentlich ist aber das summarische Urteil, das einen Herrscher als „justus" bezeichnet, ihm die Eigenschaft der Justitia zuschreibt, in diesem Sinne aufzufassen. Es kann selbstverständlich auch jeweils im engeren juridischen Sinne gemeint sein, und, entsprechend dem großen Gewicht, das die Rechtspflege des Königtums im germanischen Staatswesen hatte, galt Gerechtigkeit im Gericht immer als eine der ersten Pflichten des Herrschers, aber doch als Ausfluß der christlichen Gottgerechtigkeit, so daß wenn von Justitia regis schlechthin die Rede ist, diese religiöse Note mitklingt und wir immer scharf darauf zu sehen haben, ob überhaupt die engere Bedeutung gemeint ist; wir werden im zweiten Teile zeigen, daß das oft genug versäumt worden ist, zu tun.

Die Justitia schließt vor allem, wie man sieht, im Gegensatz zu der allgemeinen Sündhaftigkeit der Aetas ferrea und deren Regenten, die Herrschaft von Sittlichkeit, Gesetz, Recht, Religion ein, die vom Könige ausgeht und das Reich beglückt. Pseudo-Cyprian führt die entsprechenden Tugend-Betätigungen im Geiste des Mittelalters auf[2]), darunter teils allgemein gültig christliche, teils besonders für die Regierung geltende, wie die Forderung „justos super regni negotia constituere" und „senes et sapientes et sobrios consiliarios habere", deren letztere von den Kirchenvätern her eine große Rolle spielt und uns bei den Historikern noch bedeutungsvoll begegnen wird.

Als Folgen der gottgefälligen Herrschaft erscheinen dann[2]) bei Pseudo-Cyprian die Kriterien der Aetas aurea, wie sie als solche in der Tradition, besonders in den Sibyllinischen Prophetieen auftreten: Frieden in der Menschenwelt — mit dem Vorbehalt des etwa erforderlichen bellum justum, den wir kennen — und Frieden in der Welt der Natur in Gestalt günstiger Naturerscheinungen.

---

1) Daß die charakteristischen Kriterien eines solchen hier aufgeführt sind, werden wir gleich weiterhin noch sehen; daß die Pax dazu gehört, die hier an der Spitze steht, sahen wir schon.

2) Siehe die vorhin S. 105 angeführte Stelle.

In der Prophetie des Pseudo-Methodius[1]) wird die Segenszeit besonders charakteristisch geschildert:

Aegyptus vero desolabitur, Arabia igne concremabitur, terra Ausaniae cremabitur et maritimae pacificantur, et omnis indignatio et furor regis Romanorum super eos, qui abnegaverint dominum Jesum Christum exardiscit. Et sedebit terra in pace et erit pax et tranquillitas magna super terra, qualis nondum esset facta, sed neque fiet similis illa, eo quod novissima est et in fine saeculorum. Erit enim laetitia super terram, et commorabuntur homines in pace et reedificabunt civitates, et liberabuntur sacerdotes de necessitatibus suis, et requiescent homines in tempore illo a tribulationibus suis. Et haec est pax, quam beatus apostolus exposuit . . . In hac igitur pace sedebunt homines super terra, cum gaudio et laetitia comedentes et sese potantes, nubentes et dantes ad nuptias, exaltantes et gaudentes et aedificationes construentes. Et non erit in corde eorum timor vel sollicitudo.

In der Tiburtinischen Sibylle wird an der oben S. 99 unten angeführten Stelle besonders der Reichtum und der Überfluß der Lebensmittel hervorgehoben, was bei Pseudo-Cyprian noch vielseitiger ausgeführt ist.

Wir haben früher gesehen[2]), wie die Harmonie in der Naturwelt mit dem augustinischen Friedensbegriff zusammenhängt, so daß die Segnungen der Natur, sei es gute Ernte, Ergiebigkeit der Meeresprodukte, Gesundheit, schönes Wetter, als Gottes Gaben für die Frommen erscheinen, die im Frieden mit Gott leben. Die traditionellen alten Kriterien der Aetas aurea haben so eine tiefere Bedeutung erlangt, und sind umsomehr, im Gegensatz zu den Naturanzeichen der Antichristzeit, die wir oben S. 84 ff. behandelt haben, als Anzeichen der gerechten Herrschaft des Friedensfürsten geschätzt worden.

Dieser Bedeutung guter Naturerscheinungen ist wieder sehr ernstliche Aufmerksamkeit bei der Interpretation mittelalterlicher Quellen zu schenken, weil die Erwähnung derselben einzeln wie namentlich gehäuft eben viel mehr meinen kann als eine Wetterangabe, Erntenotiz und dergleichen um ihrer selbst willen. Ich verweise vorläufig nur auf das Eulogium des Annalista Saxo oben S. 104, wo im Zusammenhange mit dem dort Erörterten deutlich ist, wie der Autor durch die angeführten Kriterien die Zeit Lothars als die eines Friedensfürsten charakterisieren will. Natürlich können derartige Notizen immer einmal ohne solche Beziehung vorkommen, aber doch mit der Beschränkung, daß ihre Auffassung im mystischen Sinne zu geläufig ist, um etwa in derselben Weise unter einer Regierung hervorgehoben zu werden, die der Autor nicht für die eines gottgefälligen Herrschers hält. Somit verrät sich auch hierin

1) Bei Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen, 1898, S. 91.
2) Oben S. 29.

oft die Parteistellung der Autoren, nicht selten so eingenommen, daß sie entgegenstehende Naturereignisse verschweigen, ja noch weitergehend, sogar in dem Grade von tendenziöser Voreingenommenheit, daß derselbe Autor, der die glücklichen Zeiten höchlich rühmt, im Laufe seiner Erzählung mehrfach von gegenteiligen Vorkommnissen, wie Überschwemmung, Mißernte und dergleichen berichtet, ohne an seinem Gesamturteil irre zu werden. Der einmal für einen Friedensfürsten Erachtete muß eben gutes Wetter haben usw. Aber man fand sich auch mit Widrigkeiten dieser Art ähnlich ab, wie mit Niederlagen des gottgefälligen Fürsten[1]); zudem mochte im Kleinen der Teufel seine Bosheit auslassen.

Im Gegensatz zu der abschreckend häßlichen Gestalt des Teufels und seiner Werkzeuge — ausgenommen, wenn sie die trügerische Maske der Verführung tragen[2]) — wird die persönliche Erscheinung des Friedensfürsten von altersher als glänzend, schön, erhaben geschildert, und es werden diese Eigenschaften als Kennzeichen betrachtet. Wir haben oben S. 99 gesehen, wie die Sibyllinen ihn als magnus, statura grandis, aspectu decens, vultu splendidus atque per singula membrorum lineamenta decenter compositus bezeichnen, und damit verbinden sich dort und in der Skizzierung des rex justus bei Pseudo-Cyprianus die besten sittlichen und religiösen Eigenschaften des Menschen und Regenten: dort[3]) heißt er piissimus, potens, fortis, misericors, bonus, faciens justitiam, hier[4]) wird als Inbegriff der Justitia der große Katalog seiner Tugenden gegeben, die wir an dieser Stelle nicht wiederholen wollen. Gewiß entsprechen manche dieser Züge zugleich dem Idealbild des germanisch-romanischen Helden und Fürsten, wie es sich im Sagelied und in den ritterlichen Epen darstellt; auch ist wohl zu beachten, daß der Aufputz der Helden biographischer Epen, wie der Gesta Berengarii imperatoris, des Carmen de bello Saxonico, des Liguriuus u. a., z. T. unmittelbar aus Vergils Aenaeis, Statius' Thebais u. a. entlehnt ist, und daß sich auch bei den Prosaikern Reminiscenzen aus der klassischen Literatur finden, mit denen die Helden der Erzählung geschmückt werden. Aber man wird immer bei den Schilderungen, welche die Geschichtsschreiber des Mittelalters von ihren zeitgenössischen Herrschern entwerfen, bei den Epitheta, die sie ihnen beilegen, auch jene Ideale vom Fürsten der Aetas aurea und vom rex justus im Auge haben müssen, um die daher rührende typisch tendentiöse Färbung nicht zu verkennen. Selbst Ausdrücke klassischer oder germanischer Herkunft gewinnen im mittelalterlichen Geiste die diesem geläufige christliche Bedeutung, mindestens als Unterton; ist doch bekannt genug, wie damals überhaupt die alte Literatur

1) Vgl. oben S. 105.
2) Siehe oben S. 93f.
3) Siehe oben S. 99.
4) Siehe oben S. 105.

christlich umgedeutet und in Dichtungen, wie die Vergils u. a., viel Christliches hineingelegt wurde. Ein ungemein beredtes Beispiel dafür bietet Augustinus im Prooemium seines Werkes De civitate Dei, wo er neben das Bibelwort „Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam" das Zitat des Verses aus Vergils Aenaeis „Parcere subjectis et debellare superbos" stellt, indem er den Ausdruck „superbi" an beiden Stellen in dem gleichen spezifischen Sinne gottwidrigen Wesens auffaßt, von dem er dort programmatisch spricht. Selbstverständlich kann man solche spezifischen Bedeutungen nicht in jedem einzelnen Falle sicher in Anspruch nehmen, wie ich schon oben S. 107 betont habe, aber man muß immer bereit sein, auf sie zu stoßen. Mit Hinblick darauf gewinnen manche von den typischen Wendungen und Epitheta, die Alfred Kühne in der oben S. 102 angeführten Abhandlung aus den Charakteristiken der deutschen Könige und Kaiser bis zu Friedrich Barbarossa verdienstlich zusammengestellt hat, noch besondere Beziehung und Nebenbedeutung[1]); einzelne davon, wie norma, linea, amator justitiae und manche andere sind überhaupt nur in dieser Beziehung, die bis zu nachweislichen Zitaten geht, richtig zu verstehen. Ich habe auf manches der Art schon im Vorhergehenden und früher hingewiesen und komme im zweiten Teile darauf zurück; aber man sieht wohl schon hier, wie wichtig für die Erkenntnis der Auffassung mittelalterlicher Historiker diese Elemente sind, namentlich auch hinsichtlich der Auffassung jener Historiker von dem Verhältnis der Herrscher zur Kirche, dessen Erörterung wir uns nun zuwenden.

1) So z. B. das Zitat aus Vergil, von dem eben die Rede war, das Kühne S. 12 unten anführt.

III. Die Anschauungen über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium.

Wenn ich in diesem Abschnitte von „Regnum und Sacerdotium“ spreche und nicht von „Staat und Kirche“, so tue ich das in triftig begründeter Absicht. Mit den Schlagworten „Kirche und Staat“ verbinden sich unmittelbar moderne Vorstellungen, die nur zu geeignet sind, in ihrer Übertragung auf mittelalterliche Anschauungen von vorne herein irreführend zu wirken und oft genug so gewirkt haben. Von den heutigen Verhältnissen und den ihnen entsprechenden Begriffen aus schleicht sich unwillkürlich die Vorstellung ein, als ob wir es im Mittelalter mit wesentlich analogen zu tun hätten, während sie doch wesentlich andere sind. Jeder der beiden Begriffe hat im Laufe der neueren Geschichte eine immer schärfere Abgrenzung nach Umfang und Inhalt erhalten und dementsprechend auch ihr Verhältnis zueinander. Diese Bemerkung scheint, so summarisch ausgesprochen, äußerst selbstverständlich und daher überflüssig zu sein; die ganze Wissenschaft der Kirchengeschichte[1]) wie die der Staatsgeschichte beschäftigt sich ja mit den Wandlungen jener Grundbegriffe und hat sie in trefflichen Werken dargelegt. Aber es läßt sich nicht verkennen und wird im Folgenden zu zeigen sein, daß doch vielfach anachronistische Vorstellungen an den Begriffen hängen geblieben sind, schon dadurch, daß man den früheren Zeiten ebenso scharfe, ich möchte sagen juridisch scharfe Begriffsbestimmungen wie heute zuschreibt[2]). Gerade für die

1) Siehe die Literatur und den Abriß der Entwickelung neuestens in dem Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts von J. B. Sägmüller, 3. Aufl., 1914, S. 40 bezw. 48ff.

2) So spricht man vielfach von den „Schwankungen des Kirchenbegriffs“ bei Augustinus; das kann man nur sagen vom Standpunkt eines einheitlich fixierten Kirchenbegriffs, den man aus späterer Zeit vor Augen hat und von Augustinus gewissermaßen fordert, während, wie ich nachher erörtere, dessen Ansichten gerade ganz fest und konsequent eine abgestufte Relativität jenes Begriffs bedingen. Ich selbst habe früher jenen üblichen Ausdruck gebraucht; man wird mir hoffentlich nicht vorwerfen, daß ich in einem Menschenalter etwas hinzugelernt habe. Vgl. oben S. 21f. Note 3. — Im allgemeinen behandle ich die „anachronistische Interpretation“ in meinem Lehrbuch der hist. Methode, 5./6. Aufl., S. 580f.

praktische Anwendung im Bereiche der historischen Interpretation, mit der es dieses Buch zu tun hat, ist es aber erforderlich, alles Anachronistische auszuschließen und daraufhin jene Begriffe zu revidieren.

Mit der Tendenz zu Begriffsbestimmungen modern scharfer Prägung hängt zudem eine Einseitigkeit zusammen, der wir oft auf dem Gebiete der Rechts- und Staatsgeschichte begegnen, der Art nämlich, daß man Begriffe früherer Zeiten von einem Kriterium aus oder von einer Erscheinungsweise aus konstruiert. Derartig hat man z. B. die Entstehung und das Wesen des Rates in den mittelalterlichen Städten von der Beobachtung dieser oder jener Stadt aus, einseitig verallgemeinernd, definiert; man hat den Rechtsbegriff der Stadt ausschließlich bald von dem Kriterium der Ummaurung, bald von dem der markgenossenschaftlichen Befugnisse oder speziell von der Aufsicht über Maß und Gewicht, gelegentlich auch von dem Friedensrecht königlicher Burgen abgeleitet. In größerem Maßstabe sind solche Einseitigkeiten oft verursacht durch die fachmäßig spezialisierte Beschränkung des Gesichtskreises: so ist die Opposition der Bischöfe gegen die unmittelbare Ausübung der Disziplinargewalt des Papstes unter Vernachlässigung des kirchenrechtlichen Gesichtspunktes vom national-politischen aufgefaßt und als Bestrebung zur Aufrichtung einer nationalen Landeskirche hingestellt worden; so sind die dogmatisch eschatologischen Elemente in den politischen Vorstellungen und Begriffen des Mittelalters, wie wir in dem vorigen Abschnitt sahen, von den Historikern großenteils übersehen, und es sind daher die Quellen einseitig politisch erklärt worden.

Auf Einseitigkeiten dieser Art stoßen wir auch in den Auffassungen und Begriffen von „Kirche und Staat“ in der Anwendung historischer Interpretation, und es ist für unsere Zwecke auch deshalb erforderlich, diese Begriffe zu revidieren. Wachsen sie doch zusammen aus sehr verschiedenen Wurzeln, fast noch vielgestaltigeren als die der Anschauungen, die wir in den vorigen Abschnitten behandelt haben, und weisen dauernd die Spuren ihrer verschiedenen Entwicklungselemente auf.

Es müßte nun geradezu als ein abenteuerliches Unternehmen erscheinen, wenn ich in dem Rahmen dieses Buches die Geschichte jener Entwickelung darstellen wollte, welche den Kern der mittelalterlichen Geschichte überhaupt ausmacht. Ein verständiger Leser wird das nicht erwarten. Es kann sich hier nur darum handeln, die Elemente herauszuheben, deren Verwertung mir für die Zwecke dieses Buches erforderlich scheint. Was daran neu ist, wird der Kenner unschwer bemerken, ohne daß ich mich fortlaufend mit der entsprechenden Literatur auseinandersetze.

Vor allem haben wir uns zu vergegenwärtigen, welche ungemein verschiedenen Elemente bei der Entwickelung der

Anschauungen über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium zusammenkommen. Es sind einerseits geistliche, andererseits weltliche. Auf jener Seite finden wir, wiederum verschieden, einerseits die dogmatischen Theorien und Begriffe von der Bibel und den Kirchenschriftstellern her, andererseits die der kirchlichen Autoritäten, in erster Linie der Päpste und der Konzilien, nebst deren Niederschlag in gewohnheitsrechtlichem wie geschriebenem Kirchenrecht und in der praktischen Kirchenpolitik; dazu kommen die Vorstellungen von dem großen Friedenskaiser der Sibyllinischen Prophetien, die sich, wie wir gesehen haben, mit den eschatologischen Anschauungen der Apokalypse und deren Kommentaren vielgestaltig verbinden. Von der weltlichen Seite gehen in die Entwickelung ein die ebenfalls von Hause aus verschiedenen Elemente der antiken und der germanischen Traditionen, die Grundsätze und die Praxis der Staatsgewalt im römisch-byzantinischen, fränkischen, deutschen Reiche, je länger desto mehr in den einzelnen Nationalstaaten. Dieser gewaltige Komplex befindet sich fortwährend in einem lebendigen Wachstum, das ähnlich wie der Komplex der eschatologischen Anschauungen[1]) einzelne Elemente bald ausscheidet, bald stärker entwickelt, bald neue aufnimmt oder an ältere von neuem anknüpft, bald diese und jene mit einander verschmilzt und mannigfach umbildet, umwertet[2]).

Man muß sich die ganze Vielseitigkeit und Fülle dieser Entwickelung vergegenwärtigen, um es sehr begreiflich zu finden, daß sie von der Forschung noch nicht einheitlich erfaßt und dargelegt worden ist. Fehlt es doch vielfach noch an einer dazu nötigen gleichmäßig genetischen Darlegung der einzelnen Elemente, wie wir im Verlaufe der vorigen Erörterungen öfter zu bemerken hatten und weiterhin noch bemerken werden. Die Untersuchungen der einzelnen Elemente müssen aber wenigstens insoweit das Ganze und dessen Genesis vor Augen haben, daß sie sich dem ganzen Zusammenhange bewußt einordnen und das jeweils behandelte Element nicht als das einzig oder wesentlichst wirksame ansehen, die übrigen vernachlässigen oder gar ihre Bedeutung in Abrede stellen[3]). Indem ich meine Aufgabe darauf

1) Vgl. oben Seite 67, 78, 102.

2) Das zeigt anschaulich in scharfsinnig analysierender Darlegung F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1914, an wichtigen Punkten des mittelalterlichen Staatsrechts.

3) In diesen Fehler ist z. B. das Werk von R. W. und A. J. Carlyle, A history of mediaeval political theory in the West, 2 Bde. 1903 und 1909, verfallen. Zwar ist darin umfassender, als bisher sonst, die Entwickelung dargelegt, aber die juristisch-staatsrechtlichen Elemente von der Antike her sind so bevorzugt, daß die geistlichen teils garnicht vorkommen, wie die eschatologischen, teils unterschätzt und positiv verkannt werden, wie namentlich die Einflüsse Augustin's (s. oben S. 10 f.). Dagegen vermeidet solchen Fehler das eben angeführte Werk von F. Kern in trefflicher Weise fast ganz; ich komme darauf mehrfach zurück.

beschränke, die Genesis der geistlichen Elemente zu verfolgen, die im Zusammenhange noch am wenigsten gewürdigt sind, sehe ich darin eben eine Beschränkung, bei der ich, schon durch diese Kennzeichnung, den erwähnten Fehler zu vermeiden wünsche.

Wie wichtig es ist, auch bei dieser Beschränkung der Aufgabe nicht nur die einzelnen Stücke sondern zugleich ihren Zusammenhang im Auge zu haben, möchte ich hier vorgreifend durch den Hinweis veranschaulichen, welche fruchtbaren Einsichten und weitere Forschungswege sich ergeben, wenn man das Verhältnis der beiden stärksten geistlichen Elemente zu einander in seiner Entwicklung verfolgt: auf Seiten der dogmatischen Theorien die Augustinischen Ideen, auf Seiten der Praxis die päpstliche Kirchenpolitik.

Die Forscher sind sich zwar einig, daß Augustin's Anschauungen den größten Einfluß auf die katholische Auffassung und Ausgestaltung von Kirche und Staat gehabt haben, aber im übrigen läßt man den Dogmatikern ihren Augustinus und den Historikern ihre Päpste. Ich habe oben S. 52ff. schon bemerkt, daß nicht einmal das Verhältnis Papst Gregors des Großen zu Augustin wirklich untersucht worden ist, und von diesem führt eine gerade Linie zu Gregor VII., dessen Ideen ganz auf denen seines großen Vorgängers fußen, aber auch das ist nicht weiter systematisch untersucht als in meinen und meiner Schüler Abhandlungen[1]). Ich komme darauf zurück, möchte hier nur betonen, welche weitgehenden Aufgaben der Forschung man vor sich sieht, wenn man bedenkt, daß die Rezeption und die Umbildung der Augustinischen Gedanken im Sinne des päpstlichen Systems von Papst zu Papst, wenn auch nur der bedeutendsten, verfolgt werden muß — bei einem oder dem anderen vielleicht auch die Ignorierung jener Gedanken —, um die päpstliche Politik im Ganzen und in ihren einzelnen Äußerungen wirklich zu verstehen, ja um sich vor den gröbsten Mißverständnissen derselben zu schützen. Ich habe bereits im Laufe dieser Arbeit Gelegenheit gehabt[2]), eklatante Beispiele dafür anzuführen und werde weiterhin noch reichliche andere geben, wie sie z. T. auch in den eben erwähnten Abhandlungen zu finden sind.

Beginnen wir unsere Betrachtungen mit Augustinus, so läßt sich wohl am deutlichsten kennzeichnen, wie wenig sich sein Kirchenbegriff mit dem uns geläufigen deckt, wenn man sagen kann, daß er von der „Ecclesia“ in diesem Sinne am allerwenigsten spricht. Man muß seinen Kirchenbegriff eben von seinem System aus erfassen; das angebliche „Schwanken“

1) Auch ein so guter Kenner der katholischen Gedankenwelt, wie A. Fr. Gfrörer, hat in seinem großen Werke „Papst Gregorius VII. und sein Zeitalter“ 1859 Bd. 2 Kap. 1 und sonst die Ideen und Ziele Gregors nur ganz im allgemeinen in jene Gedankenwelt eingestellt.

2) Vgl. Seite 28. 45f. 53f. 76.

desselben, wenn man darunter etwas Unbestimmtes, Unklares versteht[1]), sieht dann anders aus. Augustin's Auffassung und Bezeichnung der Kirche hängen unmittelbar mit denen der Civitas Dei zusammen, und die sogenannten Schwankungen sind nichts anderes als die Stufen oder Arten dieses Begriffes, die wir oben S. 19ff. unterschieden haben.

Ich beziehe mich im Folgenden nur auf die Libri de civitate Dei, weil die Ideen des Autors darin am meisten ausgeglichen, systematisch einheitlich und erhoben über die wechselnden Einflüsse der persönlichen Geistesentwickelung und der Tagesfragen erscheinen; zugleich möchte ich damit zeigen, daß Augustins Staatslehre gerade in ihrem eigentlichen Sinne aus diesem Werke zu schöpfen ist, was man bestritten hat (vgl. Troeltsch l. c. S. 37 Note 1).

Daß Augustinus die Ausdrücke „Ecclesia" und „Civitas Dei" überhaupt als synonyme gebraucht, zeigt besonders einleuchtend deren abwechselnde Anwendung in Liber XX cap. 8 und 9 seines Werkes De civitate Dei zur Bezeichnung desselben Gegenstandes, von dem da gehandelt wird, u. a. sogar innerhalb desselben Satzes XX 9: Ad eandem namque bestiam pertinent non solum aperte inimici Christi et ejus gloriosissimae Civitatis, sed etiam zizania, quae de regno ejus, quod est Ecclesia, in fine saeculi colligenda sunt; und in unmittelbarer Aufeinanderfolge XVIII 51 in.: Diabolus . . . haereticos movit, qui sub vocabulo Christiano doctrinae resisterent Christianae, quasi possent indifferenter sine ulla correptione haberi in Civitate Dei . . .; qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt, si correpti ut sanum rectumque sapiant, resistunt contumaciter; ferner XVII 16, wo am Anfange von Christus et Ecclesia, weiterhin in demselben Sinne von der Civitas Dei gehandelt ist; und XVII 4, wo die Ecclesia geradezu „Civitas regis magni" genannt wird.

Im einzelnen finden wir dementsprechend „Ecclesia" in denselben verschieden abgestuften Bedeutungen angewendet, wie Civitas Dei[2]). Also zunächst [1] im weitesten Sinne als vorgeschichtlich und zukünftig ewige, transzendentale Gemeinschaft aller Gotteskinder im Jenseits und hienieden; so in den eben angeführten Stellen; so De civitate XX 8 in.: Ecclesia praedestinata et electa ante mundi constitutionem; ebenda weiterhin, wo von der jetzigen Kirche unterschieden wird die Ecclesia

1) Vgl. Seite 21f. Note 3; 110 Note 2.

2) H. Reuter hat in seinen Augustinischen Studien S. 121ff. die unterschiedlichen Bedeutungen an verschiedenen Stellen bei Augustinus sehr wohl bemerkt, aber er findet nur die Antithese der gegenwärtigen und der vollendeten Kirche als gleichmäßig festgehaltenen Gedanken bei ihm, im übrigen kein einheitlich festes Schema mit entsprechend unterschiedenen Begriffen, weil er die Abstufungen nicht als solche erkannt hat; vgl. oben bei mir S. 21f. Note 3. Ebenso Dorner, Augustinus, besonders S. 302f., und andere.

qualis tunc erit, quando malus in ea non erit; ferner XVIII 49 in., wo gesagt wird, die Ecclesia bereite sich durch „praesentem humilitatem“ auf „futuram celsitudinem“ vor; XX 48 med., wo die Wiederherstellung des Tempels in Jerusalem gedeutet wird auf die „Ecclesia, quae fuerat aedificanda per Christum“; ferner XX 9 med.: Neque enim piorum animae mortuorum separantur ab Ecclesia, quae etiam nunc est regnum Christi, und weiterhin: Regnat itaque cum Christo nunc primum Ecclesia in vivis et mortuis usw.; und XVII 9, wo Christus „caput Ecclesiae“ heißt. 2. In der Bedeutung der Gemeinschaft aller Gotteskinder hienieden gegenüber derjenigen der Bösen; so XX 7 med., wo der Abgrund des Teufels erklärt wird: Quo nomine significata est multitudo innumerabilis impiorum, quorum in malignitate adversus Ecclesiam Dei multum profunda sunt corda; so XX 21 med., wo es heißt, daß der Herr die Frommen führen werde in civitatem sanctam Jerusalem, quae nunc in sanctis fidelibus est diffusa per terras, und wo gleich weiterhin gesagt ist, die Vorzeichen erfüllten sich schon, indem die Ecclesia überall so tue, wie verkündet. 3. Im Sinne der konkreten irdischen Gemeinschaft der Christen, seien es gute oder böse, als „Corpus permixtum“; so XIX 26: Quamdiu permixtae sunt ambae civitates (die Gottes und die Satans), utimur et nos pace Babylonis . . .; propter quod et apostolus admonuit Ecclesiam, ut oraret pro regibus ejus atque sublimibus; XX 8 med.: Longe lateque in omnibus gentibus ex firmis et infirmis ita multiplicaretur Ecclesia, ut . . .; XXI 25 med., wo von den Unsittlichen die Rede ist, die usque in finem quidem velut in communione Ecclesiae catholicae perseverant; XVIII 47 ex.: Christi usquequaque crevit Ecclesia; XX 7: Gentes, ex quibus constat Ecclesia.

Dieser dritte Begriff entspricht also der Kirche, wie sie zurzeit ist, d. h. die Gesamtheit der Einzelkirchen, der „ecclesiae“, wie Augustinus XVII 7 med. sie bezeichnet. Die „praepositi“ der Apokalypse deutet er XX 9 med. als die, per quos ecclesia nunc gubernatur. Wenn er dabei auch in erster Linie an den Klerus denken mag, so schließt er doch keineswegs die christlich weltliche Obrigkeit aus, denn es kommt ihm an dieser Stelle garnicht darauf an, über das Regiment der Kirche etwas auszusagen, sondern er will nur eine Deutung der Apokalypse ablehnen, welche das dort geschilderte Gericht der „praepositi“ auf das jüngste Gericht bezieht. Auch die im Anschluß daran angeführte Stelle der Heiligen Schrift „quae ligaveritis in terra, ligata erunt et in caelo“ usw. zitiert er ohne jede Beziehung auf das Personal der Richtenden nur zum Beweise seines Thema probandum, daß unter dem Gerichte nicht das Endgericht zu verstehen sei, sondern das der laufenden Zeit; es kommt hier also garnicht in Frage, ob er dem Klerus die Binde- und Lösegewalt vindiziert, wie beiläufig jene Bibelworte auch nicht an den Klerus, sondern an die Gemeinde gerichtet sind. Die neuere

Forschung[1]) ist ja überhaupt fast einig darin anzuerkennen, daß Augustinus dem Klerus durchaus noch nicht die exklusive Stellung des Mittleramtes zuschreibt, wenn er ihm auch selbstverständlich den Vorzug des Lehramtes und der Sakramentverwaltung zuerkennt.

Augustinus betont vor allem das Sacerdotium Christi, an dem alle Frommen, Auserwählten Teil haben. Mit Berufung auf den Psalmisten sagt er De civitate Dei XVII 5: Sacerdotium quippe hic ipsam plebem dicit, cujus plebis ille sacerdos ut Mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, cui plebi dicit apostolus Petrus „plebs sancta, regale sacerdotium“[2]). Er sagt ausdrücklich XX 10 ex., daß das Wort des Apostels 1 Kor. 10, 12 „sed erunt sacerdotes Dei et Christi, et regnabunt cum eo mille annis“ non utique de solis episcopis et presbyteris dictum est, qui proprie jam vocantur in Ecclesia sacerdotes, sed sicut omnes „Christianos“ dicimus propter mysticum „chrisma“ sic omnes „sacerdotes“, quoniam membra sunt unius sacerdotis usw. Er geht so weit zu sagen (XX 21) daß die Bischöfe und Priester, die das nur dem Namen nach sind und als unwürdige ihr Amt innehaben, nicht an der sanctitas durch den summus sacerdos Christus Teil haben, welche eben nicht den Guten und Schlechten gemeinsam sei.

Das alles ist die eindeutige und unmißverständliche Folge der Verschiedenheit des Augustinischen Kirchenbegriffs einerseits als der Gemeinschaft der sancti, wahrhaft Frommen, und andererseits als des corpus permixtum, in dem Gute und Schlechte, darunter auch Bischöfe und Priester beiderlei Wesens, zusammen sind. Und es wird noch Wichtigeres klar mit Hinblick auf jene Grundanschauungen von der Ecclesia Dei, die ich vorhin präzisiert habe.

---

1) Wesentlich im Anschluß an H. Reuter, Augustinische Studien in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1881 ff. und dann separat 1887 S. 119 ff. R. Seeberg. Der Begriff der christlichen Kirche, Teil I. Studien zur Geschichte des Begriffes der Kirche 1885 S. 39 ff., und sonst; so auch neuerdings E. Troeltsch l. c. S. 28 ff., dem ich insoweit zustimme, der aber auch in diesem Punkte zu weit geht, indem er die Bedeutung der Sakramente bei Augustin unterschätzt und infolge davon die Bedeutung seiner Lehre für die Entwickelung im Mittelalter: schon ein Hinblick auf die Rolle, die Augustins Ansichten über die Gültigkeit der Sakramente im Verhältnis zur Qualität der Priester in den Kontroversen des 11. Jahrhunderts spielen (vgl. Carl Mirbt, Die Stellung Augustins in der Publizistik des Gregorianischen Kirchenstreits 1888 S. 104 ff.), zeigt das. Beiläufig ist der anscheinende Widerspruch in Augustins Ansichten über diese wichtige Frage, auf die hier nicht einzugehen ist, auch, wie so manches andere, durch die Mehrdeutigkeit seines Kirchenbegriffes zu erklären, wie H. Reuter l. c. S. 250 f. zuerst gesehen hat, nicht so scharf, aber implicite Jos. Mausbach, Die Ethik des heiligen Augustinus, 1909 Bd. II S. 337 f. nebst dem Vorhergehenden dort.

2) 1. Petri 2, 9.

Es entspricht ganz der vorhin dargelegten Identität des Begriffes der Ecclesia mit dem der Civitas Dei, daß Christus auch das Regnum inne hat. Christus ist Rex (XVII 4ff., 16), ist Sacerdos und Rex (XVII 7 in.), und zwar „secundum ordinem Melchisedek“ (XVII 7 med., XVIII 35 med.)[1]).

Wir stoßen hier auf die merkwürdige symbolische Figur des Melchisedek, des Königs und Priesters von Salem, der Abraham begrüßt und segnet (I. Buch Mose 18f.), eine Figur, über deren Bedeutung an jener Stelle die Interpreten viel gehandelt haben, deren Bedeutung für die Symbolik weiterhin bis weit in das Mittelalter hinein aber gar nicht zusammenhängend beachtet worden ist[2]). Wir werden das nicht versäumen, indeß auf eine spätere Stelle verschieben, da Augustinus nur die längst übliche Allegorie übernommen hat.

Er setzt im Buch 17 Kapitel 4 und folgenden eingehend auseinander, daß Christus nach den Prophezeiungen im Alten Testament das Sacerdotium von Aron und Samuel und das Regnum von Saul und David neu und gewandelt übernommen hat, nicht secundum ordinem Aaron carnaliter, sondern secundum Melchisedek spiritualiter. Christus ist der Messias, dem die Verkündigung II. Salom. VII 1ff. gilt: Thronus ejus erit erectus in aeternum, und immer wieder wird betont, daß sein Regnum nicht das von den Juden erwartete fleischliche sei, nicht die Fortsetzung des alten Israel, das doch nur ein Schatten, ein Symbol (figura), eine Vordeutung des wahren Gottesreiches war, ein „regnum terrenae Jerusalem“ (XVII 10 med.), in dem noch und für immer diejenigen verbleiben, die nicht „ab intentione

---

1) In dem vorhin angeführten Werke der beiden Carlyle ist von Anfang an immer von der „Church“ die Rede im Unterschiede vom Staat, ohne daß die so viel weitergehende Bedeutung, durch die Staat und Kirche einheitlich umfaßt werden, in ihrem tiefliegenden Grunde und ihrer großen Tragweite erfaßt und geltend gemacht wird. Wo die Verfasser auf jene Anschauung der Einheitlichkeit stoßen, wird sie auf die Autorität des Papstes Gelasius begründet, als ob die Anschauung daher stamme (so I S. 184, 187ff., 256, II S. 148, 198, 225ff.), und ihre eigentliche Ausbildung wird erst späterer Zeit zugeschrieben (I S. 185, 290). Sehr zutreffend und lehrreich wird zwar dargelegt, wie die Ansichten über die gegenseitigen Befugnisse geistlicher und weltlicher Autorität durch die praktischen Verhältnisse bedingt und je verschieden formuliert werden, aber es ist verkannt, daß dabei der Gedanke der Einheit beider stets zugrunde liegt und wirksam ist, und das hängt damit zusammen, daß die augustinischen Grundgedanken von der Ecclesia Dei und den Aufgaben christlicher Obrigkeit verkannt und in ihrer Fortbildung ignoriert sind.

2) Zusammenhängend mit der früheren Zeit auch nicht von H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reiche der Karolinger, 1902, bei dem die symbolische Verwertung des Melchisedek als eine Neuigkeit der Karolingischen Zeit erscheint, worüber weiterhin noch zu reden ist.

qua exspectabatur in carnali regno beatitudo falsa carnalis" übergegangen sind „ad intentionem, qua per Novum Testamentum exspectatur in regno coelorum beatitudo verissima spiritualis" (XVII 7 ex.).

Es bietet sich hier erneut die Gelegenheit, zu sehen, was die Eingangs dieses Abschnitts bezeichnete anachronistische Betrachtungsweise fertig bringt.

Von neuem[1]) ist die fundamental irrige Behauptung zurückzuweisen, daß Augustinus den Staat an sich, nicht nur den heidnischen, sondern auch den christlichen und seine Herrschaft, für sündhaft teuflisch erkläre, eine Behauptung, die man kaum oft und scharf genug ablehnen kann, weil sie trotz bündiger Widerlegung immer wieder auftaucht und die richtige Erkenntnis des mittelalterlichen Staatsgedankens versperrt. Namentlich verbindet sich damit eine irrige Ansicht über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium. Manche Gelehrte haben Augustinus nämlich als Begründer der hierarchischen Anschauung hingestellt, indem sie von dem geläufigen Gegensatz der späteren Begriffe „Kirche und Staat" ausgehend, Augustins Äußerungen über die Herrschaft Christi in der „Kirche" dahin deuteten, daß damit die Herrschaft der Geistlichkeit und die Unterordnung des Staates unter diese proklamiert sei. Man hat ernstlich gegen diese Anschauung kämpfen müssen, deren Verkehrtheit sich doch wirklich bei einem auch nur oberflächlichen Blick auf die Meinungen des Kirchenvaters ergibt. Wir haben gesehen, daß Christi Herrschaft in der Ecclesia oder Civitas Dei Sacerdotium und Regnum einschließt, entsprechend so wie der Begriff „Ecclesia" in dieser Beziehung, identisch mit dem der Civitas Dei, die ganze Gemeinschaft der Frommen einschließt; über die Regierung der konkreten Kirche ist weiter nichts dadurch ausgesagt, als daß diese eben auch unter Christus stehen muß, wenn sie zu jener Gemeinschaft gehören will; eine Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Regierung ist dadurch nicht gegeben, geschweige denn ein Anspruch hierarchischer Art begründet. Im Gegenteil: Regnum und Sacerdotium findet Augustin so ausdrücklich wie möglich vereint in Christo. Diese Anschauung ist neutral sowohl gegenüber hierarchischer wie cäsaropapistischer Theorie; es kann jede von beiden daraus abgeleitet werden, und es kann auch die Theorie der Gleichordnung von Regnum und Sacerdotium im Regiment daraus abgeleitet werden, wie wir weiterhin sehen werden.

Solche Ableitungen und Ausführungen finden sich bei Augustinus nicht. Er begnügt sich, wie wir früher gesehen haben[2]), zu sagen, daß in der Civitas Dei hienieden, in der „Ecclesia quae nunc est", wegen der menschlichen Schwäche

1) Siehe oben S. 23, 36f., Note 3 und 4, und weiterhin.
2) Siehe oben S. 40.

durch Gott Führung und Herrschaft eingesetzt ist, Unterordnung der Menschen untereinander. Sowohl die Könige und Kaiser[1]) wie die Bischöfe und Priester[2]) haben ihr Amt durch Gottes Gnade; beider Pflicht ist es, wie wir oben S. 49f. gesehen, desselben im Dienste Gottes ohne Selbstsucht zum Heile der Untergebenen zu walten. Das ist Augustin die Hauptsache. Es kommt ihm nicht darauf an, weltliche und geistliche Obrigkeit zu trennen und zu differenzieren, er faßt sie vielmehr in ihrer gemeinsamen Aufgabe als christliche Obrigkeit, und daß wir ihm mit dieser Auffassung gerecht werden, wird wohl am besten durch seinen Geistesnachfolger Gregor I. bezeugt, der trotz seiner papalen und klerikalen Ideen bei den Erörterungen über die Pflichten der Vorgesetzten geistliche und weltliche Obrigkeit nicht trennt, sondern sie durchweg unter den gemeinsamen Bezeichnungen „praepositi, praelati, rector, is qui praeest" begreift[3]). Wie sich die Einsetzung und die Befugnisse zueinander verhalten, hat Augustin in dem System seines Hauptwerkes nicht erörtert; aus seinen anderen Schriften läßt sich manches Einzelne darüber zusammenbringen, und es sind darunter Stellen, auf die man sich im Mittelalter berufen hat; aber im ganzen hat er doch nur den Rahmen gegeben, der durch Ideen von anderer Herkunft ausgefüllt worden ist, so daß die Theorien über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium auf dem gemeinsamen Untergrunde der Augustinischen Anschauung sich verschieden entwickelt haben. Daß in diesem Untergrund doch auch ein Stück hierarchischer Richtung liegt, aber anderer Art und Weise als die hier abgewiesene, werden wir gleich S. 121 bemerken.

Aus alledem ergibt sich auf das Eindringlichste, daß der Augustinische christliche Staat nicht außerhalb der Kirche zu denken ist, nicht etwas ist, das der Kirche gegenüber- oder gar entgegensteht, sondern daß er durchaus in und mit der Kirche steht und fällt. Nur sind hierbei auch wieder die Abstufungen der Begriffe zu beachten[4]). Auf der Stufe der Vollendung in der ewigen Civitas Dei, wo Christus als rex und sacerdos herrscht, bedarf es weder kirchlicher noch staatlicher

1) Siehe oben S. 40 mit Note 1.

2) De civitate Dei XX 21: Summus sacerdos est Christus, pro cujusque merito quod in eum gratia divina contulerit, sacerdotes et levitas eligi nunc videmus.

3) Vgl. H. Tiralla, Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit usw., Diss. Greifswald 1916, S. 21. Zu „praeest" vgl. die Stelle aus Augustinus bei mir oben S. 50.

4) Abstufungen des Staatsbegriffs bemerken Troeltsch l. c. S. 137ff. und 41f. in den Noten, und O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hlg. Augustinus, 1910, S. 41 und derselbe (Schilling) ebenso in der Schrift Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche, 1914, S. 190, aber nicht im Zusammenhange mit dem, wovon hier die Rede ist, also nicht durchgreifend genug; vgl. bei mir oben S. 24.

Ordnungen irdischer Art: hier herrscht der Herr unmittelbar über und mit den Seelen der Seeligen. Unterordnung und Regierung sind, wie wir gesehen haben, in der Civitas Dei hienieden nötig, gleichermaßen auf dem geistlichen wie dem weltlichen Gebiete, aber auf beiden war Israel in seinem sacerdotium wie regnum schon eine Vorstufe, ein Schatten des christlichen; ja selbst der heidnische Staat hat trotz seiner Gottlosigkeit etwas von der Gottesnatur, von der natürlichen Güte alles durch Gott Geschaffenen, insofern er, wenn auch nur in seiner selbstsüchtig beschränkten Weise für Frieden und Ordnung sorgt[1]). Dies letztere Verdienst hat auch im christlichen Gemeinwesen, wie es jetzt ist, welches Gute und Böse, Untertanen wie Fürsten und Priester als corpus permixtum umfaßt, selbst die gottlose Obrigkeit, und das umsomehr, als dadurch den Frommen ermöglicht wird, ihr Leben in Gott zu führen, sich den äußeren Frieden der Unfrommen, der an sich auch ein Gut, wenngleich ein minderwertiges ist[2]), in ihrer Weise zu wahrem inneren Frieden zunutze zu machen. Auch der gottlosen, bösen Obrigkeit soll der Christ darum gehorchen[3]). Es ist von größter Wichtigkeit, zu

1) Man sieht, wie das, was man bei Augustinus vom „Naturstaat" aus der Antike übernommen findet und z. T. widerspruchsvoll finden will, seinem Gedankensystem wohl eingeordnet ist und sich so zeigt, wenn man eben die tiefbegründete Abstufung seiner Begriffe beachtet, die sich überall als Grundanschauung geltend macht, wie immer wieder zu betonen ist. Nur wer die moderne „Vertragstheorie" im Kopfe hat, kann in der Stelle Augustins De civitate Dei IXX 12 med. „ut uni cuncti et cuncta deserviant, quo pacto, nisi in ejus pacem ... consentiant" das Wort „pacto" mit „Vertrag" übersetzen anstatt mit „Art und Weise", und kann diese Stelle in Verbindung bringen mit der Stelle in den Confessiones III 8 „generale quippe pactum est societatis humanae obedire regibus", als sei von einem „Gesellschaftsvertrag" die Rede im Sinne des „Naturrechts". Auch Schilling, Naturrecht und Staat usw., lehnt diese Ansicht S. 186f. ab und zeigt überhaupt vortrefflich, wie der antike Begriff des Naturrechts von Augustin umgewertet und seiner Grundidee eingeordnet ist. Durch schärfere Beachtung der Abstufungen des Staatsbegriffs würde Schilling das z. T. leichter geworden sein: Stellen, wie De civitate IXX 12 „homo fertur quodam modo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus", und IV 4 handeln von dem nichtchristlichen Staat, der zwar kein „wahrer" Staat ist, aber doch den Schatten göttlichen Wirkens darstellt, der selbst dem Bösen noch anhaftet (vgl. oben S. 120). Wenn es daher am Schlusse der Stelle in IXX 12 heißt: „nullum quippe vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat extrema vestigia", so ist das in diesem Sinne gesagt, im Sinne der gottgeschaffenen Natur, nicht im Sinne des „Naturrechts"; vgl. Schilling l. c. S. 173f. Das richtet sich denn auch gegen die Ausführungen von E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Gesammelte Schriften Band 1), 1912, S. 160ff. und Carlyle, vgl. oben bei mir S. 10, 117, und gilt auch für die Übernahme dieses Naturbegriffs bei Gregor I. und weiterhin.

2) Vgl. oben S. 31f. 3) Vgl. oben S. 38f.

beachten, wie Augustinus das urchristliche Prinzip des duldenden Gehorsams so in sein System aufgenommen und im Zusammenhang mit dessen Grundgedanken fundiert hat, so daß es auch für die christliche unfromme Obrigkeit, nicht nur für die heidnische, wie ursprünglich, Geltung hat. Zugleich ist aber in diesem Zusammenhange das andere urchristliche Prinzip fundiert und ohne Widerspruch mit jenem vereint zu dauernder Geltung innerhalb der christlichen Welt gebracht[1]): wenn die Vorgesetzten unfrommen Geistes etwas fordern, was wider Gottes Gebot ist, hat der Fromme ihnen nicht zu gehorchen[2])! Erst im Gefolge des letzteren Gedankens stellt sich der Ansatz zu hierarchischer Richtung ein, den ich vorhin S. 119 angedeutet habe. Zunächst hat er freilich noch nicht hierarchischen Charakter, denn er gilt gegenüber geistlicher wie weltlicher Obrigkeit, und erhält solchen Charakter auch nicht, solange die Entscheidung über die Gottgefälligkeit oder Gottwidrigkeit des Gebotes dem Einzelnen ins Gewissen geschoben wird. Erst der Vorzug, den das Sacerdotium kraft seines Amtes in der einheitlichen Bestimmung der Lehre und in der Verwaltung der Sakramente, endlich in der Ausübung der Potestas jurisdictionis zunehmend im Laufe der Entwicklung gewinnt, führt zur hierarchischen Ausgestaltung jenes Grundsatzes. Davon hat aber Augustinus, wie erwähnt, nur wenig, weniger namentlich als es sich bereits zu seiner Zeit in der kirchlichen Stellung, der Praxis und den Ansprüchen der Bischöfe von Rom zu einem Teile verwirklicht und konzentriert hatte. Gerade an diesem Punkte bietet Augustinus nur den Rahmen, der von anderen Elementen, hier in erster Linie vom Papsttum, mit Inhalt erfüllt wird, doch zum Teil so, daß einzelne Stücke seines Systems höchst wirksam in den neuen Inhalt aufgenommen werden, wie z. B. das Stück vom Tyrannus und Rex justus bezw. imperator felix[3]) im Zusammenhange mit dem Gegensatz und Kampf zwischen Civitas Diaboli und Civitas Dei.

Der Entwickelung des Römischen Primats konnte Augustin freilich schon gar nicht das Wort reden, weil er als Mitglied der Afrikanischen Kirchenprovinz Gegner dieses Primats sein mußte, sofern er die Autonomie der Provinz beeinträchtigte.

1) Das ist oft nicht beachtet worden, so auch nicht von F. Kern in den sonst trefflichen Ausführungen seines vorhin S. 112 angeführten Werkes S. 204ff., indem er dort Note 384 gegen Ende meint: „Die stärkste Entgegensetzung göttlichen und weltlichen Gebots lag in der Anschauung von den „zwei Staaten".

2) Vgl. oben S. 39 und 47/48. Das Recht des Widerstandes gegen die gottwidrige Obrigkeit ist damit also von Augustin grundsätzlich sanktioniert, und zwar zugleich als Pflicht. Ich komme auf die Auswirkung des Grundsatzes weiterhin zurück und dementsprechend auf das eben genannte Werk von F. Kern.

3) Vgl. oben S. 48.

Man muß überhaupt, wie es auch mehrfach geschehen ist, Augustins Stellung zu den Zeitverhältnissen im Auge haben, um deren Einfluß auf seine Anschauungen in Anschlag zu bringen, und dies namentlich betreffs seiner Anschauungen über Regnum und Sacerdotium. Er sah, wie die weltliche und die geistliche Autorität nötig war, um Abfall und Ketzerei in der Kirche niederzuhalten und zu bezwingen, er brauchte beide in seinem schweren Streite mit den Donatisten, und daher konnte er umso weniger geneigt sein, auf diese oder jene zu verzichten. Zudem war noch in frischer Erinnerung, wie Constantin die Kirche aus der Verfolgung gerettet und die Einheit des Bekenntnisses herbeigeführt hatte, wie von Theodosius die Kirche gefördert war, und so mußte die traditionelle Macht des Römischen Imperiums ihm als gottgefällig erscheinen und ihm Züge des „Imperator felix“ liefern[1]). Aber unvergessen war andrerseits auch die ketzerische Haltung eines Constantius, eines Valens, und jenen gottgefälligen Herrschern gegenüber gaben sie neben den alten heidnischen Fürsten lebendige Vorbilder für den Typus des „tyrannus“ oder „rex iniquus“[2]). Die Verhältnisse des Reiches unter Honorius und Arcadius waren, abgesehen von der guten Orthodoxie der Kaiser, wenig erfreulich, besonders auch in Afrika; gaben doch die Vorwürfe der heidnischen Partei Augustin den Anlaß, in seinem Werke darzulegen, daß nicht das Christentum alles Unglück über das Römische Reich heraufbeschworen habe, indem er die ganze Geschichte Roms mit ihren ewigen Kriegen und Missetaten schilderte. So konnte er, alles zusammengenommen, sich für das Kaisertum nicht unbedingt begeistern. Es ist bemerkenswert, daß er, wie wir oben S. 67 sahen, den Chiliasmus mit der Aetas aurea ablehnt und die Deutung der Traumbilder bei Daniel auf die Dauer des Römischen Imperiums bis zum Weltende, die doch zu seiner Zeit schon bekannt war, ignoriert. Aber er nahm überhaupt hinsichtlich der Wertung der Staatsform einen Standpunkt ein, der von anderen als politischen Momenten ausging. Seinen Grundanschauungen von den Aufgaben des christlichen Staatswesens gemäß konnte es ihm gar nicht auf die Staatsform an sich ankommen, und er hat das so ausdrücklich wie möglich ausgesprochen, indem er V 17 in. sagt: Quantum enim ad hanc vitam mortalium, quae paucis diebus ducitur et finitur, quid interest, sub cujus imperio vivat homo moriturus, si illi, qui imperant, ad impia et iniqua non cogant? Wir wissen, was ihm als Aufgabe eines christlichen Regimentes gilt[3]), um die Untertanen auf Gottes Wegen zu führen, und was ihm als Sünde der unchristlichen Obrigkeit erscheint, die das Gegenteil tut und bewirkt: pax und justitia auf jener Seite, discordia und iniquitas auf der anderen, beides

1) Vgl. oben S. 48f. 2) Vgl. oben S. 47.
3) Vgl. oben S. 48f.

in dem tiefen Sinne der Worte, den wir oben im Zusammenhange seines Gedankensystems dargelegt haben[1]). Wir kennen auch[2]) seine Ansicht über Krieg und Zwist, wonach er zwar den Kampf gegen die Gottlosen und ihre Gesellschaft im Namen der Civitas Dei gegen die Civitas Diaboli als „bellum justum" gestattet und unter Umständen sogar zur Pflicht macht, aber doch auch solchen Kampf für ein notwendiges Übel erachtet, zu dem sich der wahrhaft Fromme nur im Notfall entschließt, für ein Übel, insofern jeder Krieg, so gerecht er sei, doch durch die „iniquitas" der Gegner veranlaßt ist, also immer etwas Sündiges zur Voraussetzung hat. Daher stammt sein Bedenken gegen die Staatsform des römischen Weltreiches und gegen große Reiche der Art überhaupt, wie man wohl hervorgehoben, aber nicht völlig auf das zugrunde liegende Motiv zurückgeführt hat[3]). Er macht nämlich geltend, daß solche Reiche nur durch stete Kriege erworben und aufrecht gehalten werden können, und diese Kriege müssen ihm, selbst wenn es nicht reine Eroberungs-, sondern ursprünglich Verteidigungskriege sind, nach seiner eben in Erinnerung gebrachten Grundanschauung als Verführung zu Ruhmsucht, Überhebung und Unterdrückung, kurz als unchristlich erscheinen[4]). Wie recht er darin hat, werden wir beiläufig auch vom humanitären, nicht religiös bedingten Standpunkt anerkennen, wenn wir das Wesen und die Folgen des „Imperialismus" im ganzen Verlauf der Geschichte bis auf die Gegenwart betrachten. Das alles würde vermieden werden können, meint Augustinus IV 15, „si quies (= pax) et justitia finitimorum contra se bellum geri nulla provocaret injuria"; dann gäbe es nicht ein großes Reich, und die Menschheit wäre glücklicher, indem „omnia regna parva essent concordi vicinitate laetantia, et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium; sed quia pejus esset, ut injuriosi justioribus dominarentur, ideo non incongrue dicitur etiam ista felicitas; sed procul dubio felicitas major est, vicinum habere concordem, quam vicinum malum subjugare bellantem". Man sieht, es kommt in jedem Falle darauf an, daß pax und justitia herrschen; das ist der unmittelbar aus Augustins Grundanschauungen folgende Gesichtspunkt, von dem aus er die Staatsform wertet und derjenigen den Vorzug gibt, durch die das am

1) Siehe S. 34ff.

2) Vgl. oben S. 32ff.; besonders deutlich De civ. Dei IV 15.

3) Vgl. Jos. Mausbach l. c. I S. 337., E. Troeltsch l. c. S. 40 und 140, am meisten O. Schilling l. c. S. 86ff., der aber dabei nicht auf die tiefere Bedeutung des Friedensbegriffes zurückgeht, worauf hier so viel ankommt, wie u. a. die Dissertation von R. Hammler, Gregors VII. Stellung zu Frieden und Krieg, Greifswald 1912, zeigt. Inwieweit ich im Folgenden den genannten Autoren beistimme, wieweit nicht, wird man leicht ersehen können.

4) De civitate Dei V 17, IXX 12, 17, IV 15.

besten ermöglicht wird[1]). In diesem Sinne ist m. E. auch die verschieden gedeutete Stelle IV 28 ex. zu verstehen, wo er von den Römern der heidnischen Zeit sagt: diis vero istis falsis et multis ignoratis sive contemptis atque illo uno cognito et fide sincera ac moribus culto, et melius hic regnum haberent quantumcumque haberent et post haec acciperent sempiternum, d. h.: wenn sie dem wahren Gotte gedient hätten, würden sie hienieden ein besseres Reich gehabt haben, einerlei, wie groß oder klein (quantumcumque)[2]). Der christliche Großstaat kann unter einem wahrhaft glücklich zu nennenden Kaiser, der „juste imperat", auch eine Stätte der pax und justitia sein und wahrhaftes Glück ermöglichen, wie das Beispiel — nicht die Ausnahme — eines Constantin, eines Theodosius zeigt[3]), aber immerhin würde solches Glück leichter und völliger durch gutnachbarliche kleinere Einzelstaaten ermöglicht werden, vorausgesetzt auch hier, daß sie friedfertig und gottgerecht sind (si quies et justitia finitimorum usw. an der oben angeführten Stelle)! Die Ansicht Augustins von der Relativität aller irdischen pax und justitia auch der Frommen im Vergleich mit der ewigen dürfen wir dabei nicht vergessen und dementsprechend nicht erwarten, daß Augustinus sich Illusionen über die Verwirklichung jener hohen Aufgaben hingibt; die Civitas Dei hienieden ist und bleibt doch immer nur ein Schatten des ewigen Gottesreiches, und der gegenwärtige Staat wie die gegenwärtige Kirche erscheint als ein corpus permixtum; pessimistische Äußerungen Augustins der Art sind nicht einseitig auf den Staat im Unterschied von der Kirche zu beziehen.

Man mag hier einen Durchblick auf spätere Entwickelungen gestatten, der zeigt, wie merkwürdig sich an manchen Punkten mit

---

1) Der Vergleich mit den einzelnen Häusern in der Stadt ist nur eben ein Vergleich, der zur Veranschaulichung, nicht zur Begründung dient, wie man sieht, und daher durchaus keine Bedeutung in der Richtung „natürlicher" Motivierung der Staatslehre hat.

2) Auch De civ. Dei IV 3 ist entsprechend zu verstehen; auch hier sagt er, daß die angeblich den Römern von ihren Heidengöttern verliehene Größe und Dauer des Reiches, mit den steten inneren und äußeren Kämpfen, keinen Grund abgäbe, sich dessen zu rühmen; und der Vergleichspunkt seines Gleichnisses vom reichen und vom wenig bemittelten Manne ist nicht Größe bezw. Kleinheit des Staates, sondern der Unterschied der Gesinnung — man muß dabei an das biblisch christliche Vorurteil gegen die Gesinnung der Reichen denken —; das beweist die daraus gezogene Nutzanwendung: quapropter si verus Deus colatur eique sacris veracibus et bonis moribus serviatur, utile est ut boni longe lateque diu regnent, also hier, wie oben: es kommt auf die gottgläubige Gesinnung an; ist sie vorhanden, sind die Herrscher wahrhaft, d. h. christlich Gute, so ist Größe und Dauer der Herrschaft etwas Dienliches; sind sie es nicht, wie früher bei den heidnischen Römern, so nicht.

3) Vgl. oben S. 49.

Augustinischen Gedanken Elemente ganz anderer Sphäre verbinden und auswirken, hier mit dem Gedanken von dem Vorzuge kleinerer Einzelstaaten gegenüber dem Großstaat.

Seit dem 9. Jahrhundert läßt sich das Prinzip der päpstlichen Politik erkennen, das zunächst nur ein kirchenpolitisches ist, dem karolingisch-deutschen Reiche gegenüber die Kirchenprovinzen abhängiger Länder selbständig zu machen. Diese Tendenz nimmt vorübergehend unter Papst Sylvester II. und dann kontinuierlich seit der Reformbewegung des Papsttums um die Mitte des 11. Jahrhunderts politischen Charakter an und wird durch Gregor VII. zu dem politischen System von einander unabhängiger, nicht zu großer Einzelstaaten, die unter der Lehnshoheit Sanct Peters stehen, ausgebildet und nach Möglichkeit durchgeführt. Gregor sieht durch ein solches System am besten die christliche „libertas" verbürgt, in dem Sinne dieses Begriffes, den wir bei Augustinus kennen lernten[1]), den von Augustin Gregor der Große und von diesem Gregor VII. übernommen hat; im Zusammenhange damit sieht demgemäß Gregor VII. ein wahrhaft christliches Regiment in dieser Staatsform am besten verbürgt[2]). Blicken wir über den Lauf der Jahrhunderte dahin, so tritt uns in der Föderativrepublik unter einem päpstlichen Präsidenten, die der Comte de Maistre am Anfange des 19. Jahrhunderts als die beste Staatsform empfiehlt, derselbe Gedanke in zeitgemäß verwandelter Gestalt entgegen.

Den hierarchischen Inhalt hat, wie oben S. 121 betont, dem Gedankenrahmen Augustins die Entwickelung der katholischen Kirche und besonders die Entwickelung des päpstlichen Primats gegeben.

Wir müssen hierauf näher eingehen, so umständlich es erscheint, um die Verbindung dieser beiden Elemente, die sich in dem hierarchischen System Gregors VII. am deutlichsten und in ihrer vollen dauernden Verschmelzung zeigt, darzulegen. Eine solche Darlegung ist, wie schon S. 113 gesagt, eine bisher nicht durchgeführte Aufgabe mittelalterlicher Geschichtsforschung, die selbstverständlich im Rahmen dieses Buches nicht gleichmäßig im Einzelnen, nicht an sich durchgeführt werden kann. Ich habe mich hier nur auf die Momente zu beschränken, die für die Interpretation der mittelalterlichen Politik und Geschichtsschreibung wesentlich in Betracht kommen[3]). Dabei gehe ich von der Entwickelung des päpstlichen Primats aus. Im Laufe derselben werden wir wieder auf einzelne Stücke anderer Herkunft stoßen, die in diese Entwickelung eingehen, aber auch eigenständig fortdauern und wirksam sind, wie z. B. das

---

1) Siehe oben S. 40 und 43f.

2) Vgl. Joh. Lange, Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des Augustinischen Begriffs von der „libertas ecclesiae", Diss. Greifswald 1915.

3) Die Literatur neuestens bei J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 3. Aufl., 1914 Das verdienstliche Werk von B. Niehues, Geschichte des Verhältnisses von Kaisertum und Papsttum im Mittelalter, 2 Bde., 1863 und 1887, behandelt wesentlich nur die äußere Entwickelung.

Priester-Königtum Melchisedek's; solche Stücke erörtere ich dann rück- und vorgreifend gewissermaßen wie in Exkursen.

Die drei Hauptfaktoren, aus denen die Stellung des Papsttums entstanden ist, wodurch dieses zum Vertreter des Sacerdotiums gegenüber dem Regnum wurde[1]), nämlich der Glaubensprimat (mit der Potestas ordinis et magisterii)[2]), die kirchenregimentliche Gewalt (Potestas jurisdictionis) und die politische Macht, haben sich bekanntlich nicht in gleichem Schritte ausgebildet und sind erst allmählich zusammengewachsen bis zur umfassenden Einheit des Systems und der Praxis Gregors VII. Die grundsätzliche Verschiedenheit in der Auffassung dieser Entwickelung zwischen der katholischen und nichtkatholischen Anschauung kommt bei deren Darlegung an sich nicht wesentlich in Betracht, nur bei der Beurteilung derselben. Denn wenn auch nach jener Anschauung von Anfang an die ganze Fülle des Primats durch Christi Auftrag an Petrus und die Übertragung des Primats durch Petrus an den Bischof von Rom letzterem gegeben ist, so erkennt die katholische Forschung doch an, daß diese Vollmacht nicht von Anfang an von den römischen Bischöfen ausgeübt worden, sondern erst im Laufe der Zeit zur Verwirklichung gekommen ist, je nachdem die Päpste Anlaß fanden, die darin ruhenden Befugnisse geltend zu machen und anzuwenden oder nicht[3]). Diese Auffassung steht nicht im Widerstreit mit unserer Darlegung der Geschichte des Papsttums, wenn wir auch meinen, daß die einzelnen Befugnisse sich wirklich erst im Laufe der Zeit gebildet haben. Eine Entwickelung ist nach beiden Anschauungen die Form der historischen Erscheinung, die nach der ersteren nur genauer als eine „Auswickelung" oder „Entfaltung" bezeichnet werden könnte. Allerdings besteht dabei doch immerhin ein bedeutender Unterschied der Beurteilung und Motivierung: dort gilt die Erweiterung der Befugnisse als Anwendung ein für allemal und unveräußerlich gegebener Vollmacht und daher in jedem Falle als prinzipiell berechtigt, hier erkennt man eine solche allgemeine Berechtigung nicht an, fragt vielmehr nach der besonderen Berechtigung, wie bei anderen historischen Erscheinungen. Auf

---

1) Ich erinnere daran, daß dies der leitende Gesichtspunkt der ganzen folgenden Darlegungen ist, den ich den Leser nicht verlieren zu wollen bitte.

2) Die Potestas magisterii wird zwar meist der Potestas jurisdictionis zugeordnet, aber das Lehramtliche, das darin liegt, stellt sich in der historischen Entwickelung der Potestas ordinis näher und es sind jene beiden Stücke besser unter dem Begriff des Glaubensprimats zusammenzufassen.

3) Vgl. z. B. J. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, 2. Aufl., 1879, Bd. 1 S. 197, G. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 3. Aufl., 1881 ,S. 187f., J. B. Sägmüller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 3. Aufl., 1914, Bd. 1 S. 33/34.

katholischer Seite gibt es also die Frage der Berechtigung eigentlich nicht, sondern nur die der Opportunität, wenn es sich um Maßregeln der Päpste handelt, die innerhalb ihrer allgemeinen Kompetenz liegen[1]). Auf der anderen Seite ist man geneigt, diese objektive Begründung päpstlicher Handlungen zu übersehen und subjektiv begründete Ansprüche darin zu sehen, namentlich Herrschsucht als Motiv anzusetzen, ein Motiv, das im einzelnen Falle, bei einer einzelnen Persönlichkeit, gewiß mitspielen kann, aber nicht allgemein als Motiv des päpstlichen Regiments vorausgesetzt werden darf, umso weniger, da wir wissen[2]), wie der mittelalterliche Geist von der Herrschsucht als der Grundsünde des Teufels und der Menschen dachte. Seit Johannes Voigt[3]) hat sich die nichtkatholische Forschung zunehmend bestrebt, das Papsttum aus dessen eigenen Voraussetzungen zu verstehen; und darum handelt es sich hier auch.

Die Ausbildung der Kirchenverfassung ältester Zeit geht uns nicht an. Einerlei, wie die monarchische Stellung der Bischöfe in den Gemeinden entstanden ist, einerlei, wie die des Bischofs in Rom — jedenfalls herrschte im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts und seit dem 3. Jahrhundert immer allgemeiner die feste Überzeugung, daß Petrus und Paulus in Rom gelehrt und gelitten, daß Petrus das römische Bistum kraft göttlicher Vollmacht innegehabt und auf seine Nachfolger übertragen habe, und diese Überzeugung wirkte mit der ganzen Macht des Tatsächlichen. Allerdings hatten die Apostel insgesamt den Lehrauftrag durch Christi Wort erhalten, Petrus war nur der erste unter ihnen, ausgezeichnet durch besondere persönliche Berufung des Herrn, jene Worte, die von Jahrhundert zu Jahrhundert mit verstärkter Bedeutsamkeit klangen: Tu es Petrus, et super hanc petram fundabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevalebunt adversus eam; et tibi dabo claves regni caelorum, et quaecunque ligaveris vel solveris in terra, erunt ligata vel soluta in caelo (Matthaei 16, 18ff.), und: Si amas me, pasce oves meas (Joh. 21, 17). Aber nicht nur diese Worte, auch die Erfahrungen der Kirche hoben das Ansehen Petri weit empor über das der Mitapostel. In den ersten Jahrhunderten tauchten von verschiedensten Seiten und immer wieder Fragen und Zweifel über die christliche Lehre auf, welche die schriftliche Über-

1) So ist z. B. das Verhältnis der Kurie zu den Konkordaten als Konzessionen aus Opportunität zu verstehen, die aus Opportunität wieder zurückzunehmen sind, je nachdem es das Interesse der Kirche erforderlich scheinen läßt; so sah man seitens der kurial interessierten Kreise schon das Wormser Konkordat bald nachher an, vgl. meine Schrift „Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden" (Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte, herausg. von O. Gierke, Heft 81), 1906, S. 58ff.

2) Siehe oben S. 16f.

3) Hildebrand als Papst Gregor VII. und sein Zeitalter 1815.

lieferung nicht ausreichend beantworten und lösen konnte. Man sah sich auf die lebendige Überlieferung und Auffassung verwiesen. Freilich sollte bei allen Bischöfen die wahre Lehre sein, die doch nur eine sein konnte, aber am reinsten und sichersten mußte sie doch in den Kirchengemeinden erhalten und fortgepflanzt scheinen, die unmittelbar von den Aposteln gegründet waren, darunter im ganzen Occident allein Rom. Wie aber, wenn sich Meinungsverschiedenheiten selbst unter diesen herausstellten? Wo war dann die eine, wahre Lehrmeinung? Sie war in Rom, lehrte die Erfahrung. Bei allen dogmatischen Zwisten erlebte man immer wieder, daß die Meinung des Bischofs zu Rom als die schließlich allgemein anerkannte durchdrang, sich als die wahre erwies. An diesem Punkte beginnt das eigenste Verdienst der römischen Bischöfe, soviel man auch der Gunst anderer Umstände zuschreiben mag. Sie haben bei den fort und fort aufkommenden Streitigkeiten über Dogma und Kultus mit tiefem Verständnis das Bedürfnis der Zeit und den inneren Sinn der Lehre fast stets ohne Schwanken erkannt und das Erkannte mit erstaunlicher Energie und Ausdauer, z. T. mit heldenmütiger Überzeugungstreue festgehalten, bis es durchdrang. So war es begreiflich, daß das Ansehen des römischen Bistums von Häresie zu Häresie, die überwunden wurde, stieg und stieg. Julius I. und Damasus im Kampfe gegen die Arianer, Innocenz I. im Origenistenstreit, Coelestin im Streit gegen die Nestorianer, Leo der Große gegen die Monophysiten — es waren die bedeutendsten geistigen Leistungen ihrer Zeit, die diese Männer in ihren Abhandlungen und dogmatischen Briefen niedergelegt haben, und man würdigte sie, würdigte sie als Segnungen der Apostel Petrus und Paulus. Nicht nur die Kirche tat es wiederholt in ihrer allgemeinen Vertretung auf den großen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts, sondern auch die Staatsgewalt erkannte den Glaubensprimat Roms an. Die Kaiser Gratian, Valentinian II. und Theodosius dekretierten im Jahre 380[1]): Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat, und Kaiser Valentinian III. und Theodosius im Jahre 445[2]): Cum igitur sedis apostolicae primatum sancti Petri meritum, qui princeps est episcopalis coronae, et Romanae dignitas civitatis, sacrae

1) Cod. Theodos. XVI 1, 2. Theodosiani libri 16 ed. Th. Mommsen und P. M. Meyer I pars 2, 1905, S. 833. Bei J. von Döllinger, Das Papsttum, Neubearbeitung von J. Friedrich, 1892, S. 357 f. Note 88 ist der Tendenz des Buches gemäß die Bedeutung von „primatus" zu Unrecht eingeschränkt, indem der Nebensatz „qui princeps est episcopalis coronae" übersehen wird. Das Dekret auch bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 3. Aufl. 1911, S. 45

2) Theodosiani libri 16 Bd. II, 1905, S. 101 f., Novellae Valentiniani III Tit. 17 (bei Haenel 16), Mirbt l. c. S. 64.

etiam synodi firmarit auctoritas, ne quid praeter auctoritatem sedis illius illicita praesumtio attentare nitatur; tunc enim demum ecclesiarum pax ubique servatur, si rectorem suum agnoscat universitas. Die Staatsgewalt brauchte die Einheit des Glaubens um des Friedens im Reiche willen, die Kirche um der Lehre willen, beide brauchten dazu eine starke Autorität, wie sie sichtlich bewährt dem Sitze des Apostels Petrus beiwohnte. Das Papsttum hat seine Autorität der Welt nicht aufgedrängt, solche Autorität war ein Bedürfnis der Welt und wurde von ihr gesucht.

Der Glaube, daß St. Peter, neben dem Paulus zurücktrat, seine Stiftung und deren Vorsteher schütze, leite, mit seinem Geiste erfülle, bürgerte sich immer mächtiger ein, herrschte in der ganzen Christenheit und bei den römischen Bischöfen selbst. Und zwar herrschte dieser Glaube mit einer so drastischen Unmittelbarkeit, wie sie heute selbst der Gläubigste kaum ganz nachempfinden kann. Trotzdem muß auch der Nichtgläubige, wenn er Historiker sein will, es fertig bringen, daran zu glauben, daß man einst so glaubte; und wenn ihm dies im einzelnen Falle befremdend entgegentritt, darf er es nicht als eine Singularität ansehen und beurteilen, wie das bis zu barocken Mißurteilen oft genug geschehen ist. Einzelne Fälle solcher Glaubensäußerungen, auf die man gerade stieß, hat man geradezu als Phrasen oder als persönliche Verstiegenheit dieses oder jenes Papstes betrachtet, ohne die Allgemeinheit dieses Glaubens durch alle Jahrhunderte zu bemerken. Oder sollten etwa die Päpste die Einzigen gewesen sein, die sich von diesem Glauben ausgeschlossen hätten?! Die ganze Auffassung des Papsttums, namentlich, worauf es uns ankommt, hinsichtlich dessen Verhältnis zum Regnum, beiläufig auch die ganze Auffassung des Charakters der einzelnen Päpste, hängt davon ab, daß jener Glaube richtig eingeschätzt wird, indem man ihn als eine allgemeine Tatsache auf Grund zusammenhängender Kenntnis der Einzelerscheinungen erfaßt. Meines Wissens ist in diesem Sinne der Petrusglaube noch nicht verfolgt und dargelegt worden[1]). Es scheint mir daher angebracht, durch eine Reihe markanter Beispiele anschaulich zu machen, wie dieser Glaube in derselben unmittelbaren Weise bei den verschiedensten Personen und Gelegenheiten von Jahrhundert zu Jahrhundert auftritt.

---

1) W. Martens hat in seinem verdienstlichen Werke Gregor VII., sein Leben und Wirken, 1894, Bd. II S. 5ff. mit Recht die Bedeutung dieses Glaubens für das Verständnis Gregors betont, doch aber entfernt nicht dessen allgemeine Geltung gewürdigt, indem er sagt: „Schon in den früheren Jahrhunderten hatte die Andacht zum heiligen Petrus einen großen Aufschwung genommen“ und dazu zwei isolierte Äußerungen Stephans II. und Leos IX. anführt, so daß das Verhältnis Gregors zu dem Apostel, wie er es schildert, doch als etwas höchst Singuläres erscheint.

Es ist dabei noch ein allgemeineres Moment in Anschlag zu bringen, nämlich die Anschauung, daß der Schutzheilige eines Stiftes dauernden, ganz persönlich unmittelbaren Anteil an dem Ergehen desselben nimmt und mit dessen Insassen, besonders dessen Vorsteher, der seinerseits durch das Amtszeichen des Ringes als unauflöslich vermählt mit seinem Stifte gedacht wurde, in persönlich unmittelbarem Verkehr steht; auch die Schenkungen, die den Stiften gemacht wurden, galten allgemein als deren Schutzpatronen dargebracht. Die Heiligenleben und die Geschichten der Stifter bieten dafür unzählige Belege gewissermaßen der alltäglichen Sphäre.

Aus dem Gebiete der Bistumsgeschichte erinnere ich nur an zwei erlauchte Beispiele. Otto der Große hatte bekanntlich vor Beginn der Ungarnschlacht im Jahre 955 das Gelübde getan, dem heiligen Laurentius, dessen Gedenktag der Tag der Schlacht war, ein Bistum in Merseburg stiften zu wollen, wenn dieser ihm durch seine Fürbitte den Sieg zuwende. Es geschah so; aber der Nachfolger Otto II. hatte das Bistum zugunsten des ehrgeizigen Erzbischofs von Magdeburg aufgehoben; erst Heinrich II. stellte es wieder her. Der unter dem letzteren eine Geschichte seines Stiftes schreibende Merseburger Bischof Thietmar führt demgemäß alles Mißgeschick Kaiser Ottos II. auf dessen Versündigung gegen den heiligen Laurentius zurück, ja er sieht in dem Kaiser — und so mit ihm andere Autoren — geradezu einen „rex iniquus", in dessen friedloser Zeit eine „aetas ferrea"[1]); der Heilige erscheint selber der Kaiserin Theophano und sagt mit Hinweis auf seinen verstümmelten Arm, der den Verlust des Bistums bedeutet: „Quod in me modo ipsa consideras, tuus effecit senior (d. h. Otto II.) ejus persuasu seductus, cujus culpa electorum Christi magna multitudo discordat[2])." Kaiser Heinrich II. wird dagegen als gottgefälliger Friedensfürst gepriesen[3]), und eine fromme Legende, die ohne Zweifel aus Merseburg stammt, aber weit und dauernd verbreitet war, weiß zu berichten, daß nach dem Hinscheiden Heinrichs, da sich Engel und Teufel um seine Seele stritten, der heilige Laurentius zu der Wage des Gerichtes, auf der des Kaisers gute und schlechte Taten gewogen wurden, hinzutrat und die Schale der guten Taten zum Übergewicht brachte, indem er einen goldenen Becher hineinlegte, den jener dem Stifte geschenkt hatte. So

1) Vgl. G. Bagemihl, Otto II. und seine Zeit im Lichte mittelalterlicher Geschichtsauffassung, Dissertation Greifswald 1913, S. 72ff.

2) Thietmari Chronicon Merseburgense ed. Kurze Buch IV Kap. 10 S. 70; „discordat" in dem spezifischen Sinne des teuflischen Wesens und Wirkens, den wir kennen, vgl. oben S. 29ff.

3) Vgl. Bagemihl l. c. S. 99ff.; F. J. Feind, Die Persönlichkeit Kaiser Heinrichs II. nach der augustinisch-eschatologischen Geschichtsanschauung der zeitgenössischen Quellen, Diss. Greifswald 1914, S. 12ff.

lohnte der Heilige das Verdienst Heinrichs um sein Stift in persönlicher Dankbarkeit[1]).

Wenn man an diesem Beispiel sieht, daß die Identifizierung des Heiligen mit seinem Stifte so weit getrieben werden konnte, um aus dem Verlust seines Stiftes eine persönliche Verstümmelung folgen zu lassen, so wird man es wahrlich nicht befremdend finden, daß der heilige Petrus mit seinem Stifte Rom weitgehend, und nicht einmal so weitgehend, identifiziert wurde.

Papst Siricius schrieb 385 in seinem Briefe an einen spanischen Bischof[2]): Consultationi tuae responsum competens non negamus, quia officii consideratione non est nobis dissimulare, non est tacere libertas, quibus major cunctis Christianis religionis zelus incumbit. Portamus onera omnium, qui gravantur, quin immo haec portat in nobis beatus apostolus Petrus, qui nos in omnibus, ut confidimus, administrationis suae protegit et tuetur heredes. —

Papst Leo I. schrieb der zweiten Synode zu Ephesus 449[3]): Des Kaisers „religiosa fides" habe den apostolischen Stuhl zugezogen tamquam ab ipso beatissimo Petro cuperet declarari, quid in ejus confessione landatum sit. —

Das allgemeine Konzil zu Chalcedon 451 erklärte einmütig nach der Verlesung von Papst Leos dogmatischer Epistel[4]): Haec patrum fides, haec apostolorum fides! Omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt, anathema si quis ita non credit! Petrus per Leonem ita locutus est (Πέτρος διὰ Λέοντος ταῦτα ἐξεφώνησεν), und diese Erklärung wurde zu Protokoll genommen. —

Bei einem Streite über den Termin des Osterfestes auf der Synode zu Whitby 664 vor dem angelsächsischen König Oswin[5]) berief sich der Vertreter des römischen Brauches gegen die vorgebrachte Autorität des Columba auf die Autorität des Apostels Petrus, dem der Herr gesagt habe „Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam usw.". Darauf fragte der König: „Ist es wahr, daß dies dem Petrus vom Herrn gesagt ist?" Es wurde bejaht. „Könnt Ihr etwas von solchem Gewicht, das Eurem Columba verliehen wäre, anführen?" Es wurde verneint. Da schloß der König: „Et ego vobis dico, quia hic (scil. Petrus) est ostiarius ille, cui ego contradicere nolo, sed in quantum novi vel valeo hujus cupio in omnibus

1) Vgl. meine Abhandlung „Die sagenhafte sächsische Kaiserchronik aus dem 12. Jahrhundert" (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 1895, Bd. 20 S. 95f.).

2) Pontificum Romanorum epistolae ed. Coustant-Schönemann S. 408; bei Migne Patrologiae cursus compl. Bd. 13 Col. 1132f.

3) Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio V S. 1410, Migne 54, 797 in lateinischer Übersetzung, die ich wiedergebe.

4) Mansi l. c. VI 971/72.

5) Beda, Historia ecclesiastica gentis Anglorum Liber III cap. 25 ed. Carolus Plummer 1896, Vol. 1 S. 188f.

oboedire statutis, ne forte me adveniente ad fores regni caelorum non sit qui reserat, averso illo, qui claves tenere probatur.“ —

Kaiser Constantin Pogonatus schrieb von der Synode zu Byzanz, wo die dogmatische Epistel Papst Agatho's gegen die Monotheleten verlesen und angenommen war, an den inzwischen 682 gefolgten Papst Leo II.[1]): Man habe das Schreiben höchst orthodox erachtet ac veluti ipsum principem apostolici chori primaeque cathedrae antistitem Petrum contuiti sumus mentium nostrarum oculis totius Dispensationis (d. h. Vorsehung) mysterium divinitus eloquentem; nam ipsum totum Christum nobis sacrae ejus literae disserendo exprimebant, quas omnes libentibus animis sincereque accepimus et veluti Petrum ipsum ulnis animi suscepimus.

Und derselbe Kaiser schrieb gleichzeitig an die römische Geistlichkeit[2]): Et tamquam ipsius domini Petri vocem Agathonis relationem supermirati sumus (ὑπερηγάσθημεν). —

Als Kaiser Leo der Isaurier 726 das bekannte Bilderverbot erlassen hatte, weil im Orient götzendienerischer Mißbrauch mit der Bilderverehrung getrieben wurde, und als man die Beseitigung der allverehrten Bronzestatue des Apostels Petrus, die damals vor der Peterskirche stand, befürchten mußte, erhob sich nicht nur Rom, sondern der größte Teil Italiens in hellem Aufruhr, und Papst Gregor II. kündigte dem Kaiser in kühnen Worten den Gehorsam auf und drohte jenem mit der hinter ihm stehenden Macht[3]): Occidens universus ad humilitatem nostram convertit oculos, ac, licet tales non simus nos, illi tamen magnopere nobis confidunt et in eum, cujus denuntias te imaginem eversurum atque deleturum, sancti scilicet Petri, quem omnia occidentis regna velut deum terrestrem habent. —

In den Briefen der Päpste an die Karolinger, die Karl der Große in einen Pergament-Kodex abschreiben ließ, um diese wichtigen Dokumente zu erhalten[4]), ist der stets wiedererklingende Grundton: die Kirche des heiligen Petrus ist in Gefahr, die Frankenherrscher sollen ihr helfen, damit der Apostelfürst, der Pförtner des Himmelreiches, ihnen den Eintritt zur ewigen Seligkeit nicht verschließe; und diese Anschauung kommt zu so drastisch realistischem Ausdruck, daß modern denkende haben meinen können, die Päpste redeten in schlauer Berechnung den naiv gläubigen ungebildeten Barbaren dergleichen vor, woran sie selbst nicht geglaubt hätten, um sie für ihre Wünsche gefügig zu machen. Die ungeheure Verkennung mittelalterlicher Denkweise, die im allgemeinen in solchem Urteil liegt, haben wir

1) Nach dem übersetzten Text bei Mansi l. c. XI 715/16.
2) Mansi l. c. 722 D.
3) Migne Bd. 89 Col. 520 B.
4) Monum. Germ. hist. Epistolarum Tomus III: Epistolae Merovingici et Karolini aevi 1892, S. 476ff.

schon gekennzeichnet[1]), und wir sind hier im Begriff, betreffs des Petrus-Glaubens sie zu erweisen; aber auch wenn man ohne allgemeinere Kenntnis der Zeitanschauungen jene Äußerungen betrachtet, muß eine so durch Jahrzehnte von den verschiedensten päpstlichen Persönlichkeiten den verschiedenen königlichen gegenüber durchgeführte Komödie als etwas höchst Unwahrscheinliches gelten, das nicht zu behaupten, sondern zu beweisen wäre.

Schon in dem ersten Briefe der Sammlung, in dem Papst Gregor III. 739 die Hülfe Karl Martells anruft, tritt uns die bezeichnende Identifizierung Sankt Peters mit seinem Stifte und dessen Vertreter entgegen, die wir als Eigenheit mittelalterlicher Anschauungsweise und besonders als Erbteil der römischen Kirche kennen[2]): Confidentes, te esse amatorem filium beati Petri principis apostolorum et nostrum, et quod pro ejus reverentia nostris oboedias mandatis ad defendendam ecclesiam Dei et peculiarem populum; und in Verbindung damit die Mahnung: Tu autem, fili, habeas cum ipso principe apostolorum hic et in futura vita coram omnipotenti Deo nostro, sicut pro ejus ecclesia et nostra defensione disposueris et decertaveris sub omni velocitate, ut cognoscant omnes gentes tuam fidem et puritatem atque amorem, quae habes erga principem apostolorum beatum Petrum et nos ejusque peculiarem populum zelando et defendendo; ex hoc enim tibi poteris memorialem et aeternam acquirere vitam[3]).

Dieselbe Mahnung erfolgt noch drastischer im zweiten Briefe 740[4]): Non despicias deprecationem meam neque claudas aures tuas a postulatione mea, sic non tibi ipse princeps apostolorum claudat caelestia regna[5]).

An Pippin und dessen Söhne schreibt Papst Stephan 755 mit Hinweis auf den wunderbaren Sieg der Franken beim Ausgange der oberitalischen Pässe, wo deren Vorhut das ganze Heer der Langobarden gesprengt und das Lager erobert hatte: Omnes denique Christiani ita firmiter credebunt, quod beatus Petrus princeps apostolorem nunc per vestrum fortissimum brachium suam percepisset justitiam, dum tam maximum et praefulgidum miraculum vestris felicissimis temporibus demonstravit talemque vobis inmensam victoriam dominus Deus et salvator

---

1) Siehe oben S. 129.

2) Siehe vorhin S. 131. Bei E. Caspar, Pippin und die römische Kirche, 1914, wo die Briefe und Verhandlungen der Päpste jener Zeit mit den Franken eingehend analysiert sind, wird diese Anschauungsweise doch auch etwas einseitig unter den Gesichtspunkt politischer Tendenzen der damaligen Päpste gestellt und erscheint so nicht als Ausdruck der traditionell fundierten allgemeinen Überzeugungen der römischen Kirche.

3) L. c. S. 476, 27 und 477, 9ff.

4) L. c. S. 478, 29ff.

5) Man vergleiche hiermit die Äußerung des Königs Oswin vorhin S. 131/32.

Jesus Christus per intercessiones sui principis apostolorum pro defensione sanctae suae ecclesiae largiri dignatus est[1]). Und entsprechend in dem folgenden Briefe[2]).

Auch an die päpstliche Salbung Pippins und der Söhne erinnerte Stephan's Nachfolger Paul diese wiederholt in dem Sinne verpflichtender Dankbarkeit gegen Petrus, und zwar so, daß er Papst und Petrus geradezu persönlich identifiziert; er schreibt[3]): Dum cor excellentiae vestrae in manu Dei est et divina benedictione sanctae unctionis gratia per apostolum ejus et regni caelorum clavigerum beatum Petrum in regem . . esse dinosceris unctus, und[4]): Vos quippe Dominus elegit . . . et in reges per manus beati Petri (!) ungui dignatus est; und mehr ausgeführt[5]): Dominus deus noster . . . mittens apostolum suum beatum Petrum, per ejus nempe vicarium, et oleo sancto vos vestrumque praecellentissimum genitorem (Pippin) unguens . . .

Der Papst gemahnt zudem den König an das Hülfsversprechen und die Schenkung, die er dem Apostel zugesichert hat, auf das Persönlichste als eine Verpflichtung gegen den Pförtner des Himmels von geradezu rechtsverbindlichem Charakter, als einen Schuldschein, den dieser beim jüngsten Gericht vorweisen werde, falls er nicht erfüllt ist[6]): Sciatis enim quia sicut cyrographum vestram donationem princeps apostolorum firmiter tenet, et necesse est, ut ipsum cyrographum expleatis, ne, dum justus judex ad judicandum vivos et mortuos et saeculum per ignem advenerit in futuro judicio, isdem princeps apostolorum, eundem cyrographum demonstrans nullam habere firmitatem, districtas cum eo faciatis rationes; sed magis explete, quod promisisti, velociter, ut iterum vitam aeternam, quam ab ipso principe apostolorum promissam habetis, possideatis. Und vorher[7]) wird Pippin daran erinnert, qualis fortis existit exactor isdem princeps apostolorum beatus Petrus; videte omnia: quae ei promisisti et per donationem offerendum polliciti estis, contradere festinate, ut non lugeatis in aeternum et condemnati maneatis in futura vita.

Ja, noch drastischer kommt die Identifizierung des Apostels mit seiner römischen Kirche und sein Eintreten für ihre Sache zum Ausdruck: Petrus selbst wendet sich 756 in einem langen, eindringlichen Briefe an die Frankenherrscher[8]), der adressiert ist „Petrus vocatus apostolus a Jesu Christo, Dei vivi filio . . . . et per me omnis Dei catholica et apostolica Romana ecclesia, caput

1) L. c. S. 489, 27 ff.
2) L. c. S. 491, 29 ff.; nochmals 493, 28 f.
3) Ibidem Seite 523, 11 ff.
4) Ibidem Seite 530, 35 ff., vgl. auch 510, 15 f. und 528, 40: et domino Deo, qui vos in regem unxit, im Sinne der zuerst angeführten Stelle.
5) Ibid. 540, 7 ff., auch 551, 43 ff.
6) L. c. Seite 492. 34 ff.
7) Ibidem Seite 492. 26 ff.; ähnlich S. 496, 25 ff.
8) L. c. Seite 501—503.

omnium ecclesiarum Dei, . . . atque ejusdem almae ecclesiae Stephanus praesul . . . vobis viris excellentissimis Pippino" usw. Ganz im Geiste und Stile der vorigen Briefe bittet der Apostel hier persönlich um Hilfe für seine Kirche und sein Volk, hält den Franken ihre Verpflichtung gegen ihn vor[1]) und mahnt sie eindringlichst[2]): Si obedieritis velociter, erit vobis pertingens ad magnam mercedem, et meis suffragiis adjuvati et in praesenti vita omnes vestros inimicos superantes et longaevi persistentes bona terrae comedetis et aeternam procul dubio fruemimi vitam; sin autem (quod non credimus) et aliquam posueritis moram aut adinventionem, minime velociter hanc nostram inplendam adhortationem ad liberandam hanc meam civitatem Romanam et populum in ea commorantem et sanctam Dei apostolicam ecclesiam mihi a Domino commissam et ejus praesulem, sciatis nos ex auctoritate sanctae et unicae Trinitatis per gratiam apostolatus, quae data est mihi a Christo domino, vos alienare pro transgressione nostrae adhortationis a regno Dei et vita aeterna! Das kann nicht überboten werden, und es haben die kritischen Skeptiker natürlich an diesem Dokument den größten Anstoß genommen: hier sei es doch ganz offensichtlich, daß der Papst wissentlich betrüge und auf den naiven Aberglauben der Franken spekuliere; wenn ich mich recht erinnere, hat man sogar von einem „Theatercoup" des Papstes gesprochen. Andere haben diesem Urteil auszuweichen gesucht, indem sie es für selbstverständlich erklärten, daß diese Einkleidung der päpstlichen Bitten und Mahnungen sowohl vom Absender wie vom Empfänger des Schreibens nur als solche, als allegorische Form gemeint und aufgefaßt worden sein könnte. Die Voraussetzung, von der beide Interpretationen ausgehen, ist in gleicher Weise grundfalsch: es ist eine Voraussetzung im Geiste moderner Aufklärung, die auf Unkenntnis der objektiven Tatsachen beruht. Denn, wie wir früher gesehen haben[3]), war der Glaube an sogenannte Himmelsbriefe, die von Christus oder Heiligen ausgingen, in Anknüpfung an antike Vorstellungen ganz allgemein im Mittelalter verbreitet und dokumentierte sich immer wieder in der Erscheinung solcher Briefe, die nicht etwa nur vom ungebildeten, abergläubischen Volke, sondern von den höchstehenden Geistern der Zeit so ernst wie möglich genommen wurden. Selbst ein Otto von Freising zweifelt nur im einzelnen Falle an dem überirdischen Ursprung eines derartigen Briefes, nachdem der darin prophezeite Erfolg des Kreuzzuges ausgeblieben ist[4]), indem er zugleich bezeugt, daß das Schreiben „a probatissimis et religiosissimis Galliarum personis" als Offenbarung angesehen und geglaubt worden sei. Aber — so wendet vielleicht der konsequente Rationalist ein —

1) Hier erinnert er auch an den glänzenden Sieg, den sie durch ihn errungen haben.

2) Seite 503, 27 ff. 3) Vgl. Seite 65.

4) Im Prooemium zu den Gesta Friderici imperatoris.

der Verfertiger eines solchen Schreibens muß doch jedenfalls ein wissentlicher Betrüger gewesen sein, und das trifft im Falle des Petrusbriefes den Papst, der doch nicht geglaubt haben kann, daß Petrus im Jenseits mit Tinte und Schreibstift hantiere. Der Einwand würde nur von neuem die Unkenntnis der Zeitanschauungen verraten, denn so hat man sich die Entstehung solcher Dokumente meist nicht vorgestellt, wie wir aus den zahlreichen Fällen wissen, in denen inspirierte Heiligenleben und Revelationen zum Vorschein gekommen und deren Entstehung von denen, die sie zum Vorschein brachten, angegeben worden ist: man hat überirdische Stimmen gehört, welche zur Niederschrift des verkündeten Textes aufforderten, und an der Tatsächlichkeit derartiger Offenbarungen hat man nicht gezweifelt. Die primitive Frage „wie man sich so etwas einbilden konnte", gehört nicht mehr in den Bereich unserer Erörterungen, denn auf sie eingehen hieße das ganze psychologische Problem aufrollen, das bis zum heutigen Tage mit derartigen Dingen verbunden ist. Es mag nur daran erinnert werden, daß die moderne Psychologie die Tatsachen der Autosuggestion auch heute noch in vollem Maße anerkennt, und daß darauf beruhende Erscheinungen auch heute noch in weiten Kreisen ein gläubiges Publikum finden. Ohne Frage kommt dabei wissentliche Täuschung vor, und man hat auch im Mittelalter wohl gewußt, daß sie vorkommt: wie wir gesehen haben[1]), schrieb man Vortäuschung göttlicher Wunder und Offenbarungen dem Antichrist und seinen Werkzeugen zu. Aber gerade in Folge dieser Anschauung brachte man Leuten von anerkanntem Rufe die Vermutung der optima fides entgegen, wie diese selber vor trügerischen Anfechtungen des Teufels auf der Hut waren und oft, wie wir aus ihren Mitteilungen wissen, wieder und wieder in Traum oder Wachen gerufen, gemahnt, sogar strafend bedroht werden mußten, ehe sie der Inspiration trauten und nachkamen. —

Kehren wir von dieser immerhin nicht unnötigen Abschweifung zu der Berufung der Päpste auf die Pippin'sche Schenkung namens des Apostelfürsten zurück, so ist zu bemerken, daß auch diese Berufung im Namen des Apostels Petrus wörtlich zu nehmen und buchstäblich berechtigt ist. Die Schenkungsurkunde war auf der Grabstätte Petri niedergelegt und als Opfergabe vom Papste benediziert worden, wie Papst Paul an Pippin schreibt[2]); und wir

1) Vgl. oben Seite 94.

2) M. G. Epist. Tom. III 524, 15 ff. Auch den Mahn- und Drohbrief gegen Karls des Großen beabsichtigte Heirat mit der Langobardenfürstin hat Papst Stephan III. so geweiht, wie er l. c. S. 563, 33 ff. schreibt; dementsprechend sagt er ibidem S. 562, 16 ff. dem König auch recht scharf: An nescitis, quod non infelicitatem nostram (das ist ein Personalabstractum, wie serenitas, sanctitas, majestas, magnificentia, industria und so manche andere derartige Ausdrücke der späteren Latinität), sed beatum Petrum, cujus licet immeriti vices gerimus, spernitis?

können aus den späteren sogenannten Pacta der Kaiser, jenen Urkunden, in denen sie die vorhergehenden Schenkungen bestätigten und neue hinzufügten, sowie die kaiserlichen Rechtsverhältnisse zum Kirchenstaat bestimmten, schließen, daß diese Zusicherungen von Anfang an ebenso förmlich dargebracht waren, „dem Apostel Petrus und durch ihn dem jeweiligen Vertreter auf dem römischen Stuhle", ganz persönlich in dem oben[1]) betonten Sinne der Opfergabe an den Stiftspatron: Ego Hludovicus[2]) imperator augustus statuo et concedo (im Pactum Ottos des Großen[3]) und seines Mitregenten Otto II. spondemus atque promittimus, in dem Heinrichs II.[4]) spondeo atque promitto) tibi beato Petro principi apostolorum et per te vicario tuo domno Paschali summo pontifici et universali papae et successoribus ejus in perpetuum, so lautet der Eingang dieser Urkunden in stehender Wendung.

Vorgreifend in der Zeitfolge mag hier darauf hingewiesen werden, daß in entsprechendem Sinne der Eingang der kaiserlichen Urkunde des Wormser Konkordats von 1122 lautet[5]): Ego Heinricus Dei gratia Romanorum imperator augustus . . . . . dimitto Deo et sanctis Dei apostolis Petro et Paulo sanctaeque catholicae ecclesiae omnem investituram per annulum et baculum usw. —

Weiterhin hat sich wohl Papst Nikolaus I. besonders häufig und nachdrücklich auf die in ihm lebendig wirksame Autorität des Apostelfürsten berufen. Er schreibt u. a. den neubekehrten Bulgaren, die sich mit zahlreichen Fragen des Glaubens, Ritus, Rechtes, der Moral und Sitte an ihn wenden, in seiner Antwort[6]): Beatus Petrus, qui in mea sede vivit et praesidet, dat quaerentibus fidei veritatem, nam et sancta Romana ecclesia semper sine macula fuit et ruga, quia ille hanc instituit. Er hält dem byzantinischen Kaiser vor, wie hoch die päpstliche Autorität und Rechtgläubigkeit über der eines Patriarchen von Byzanz stehe, indem er auf die Weihe des römischen Stuhles durch die Apostel Petrus und Paulus dithyrambisch preisend hinweist und hinzufügt[7]): Pro quibus patribus nos divinitus incremento gratiae ministrato nati sumus filii et constituti, licet indigni, licet eis longe meritis impares, principes super omnem terram id est super universam ecclesiam. Wiederholt spricht er aus[8]), daß mehr zu

1) S. 130.

2) Mon. Germ. hist. Legum sectio II Capitularia regum Francorum I 353, bei Mirbt l. c. S. 92.

3) M. G. hist. Legum sectio IV Constitutiones et acta imperatorum et regum I 24, bei Mirbt S. 101.

4) M. G. l. c. 67. 5) Ibidem 159.

6) Mon. Germ. Epistolarum VI pars 2 (Epist. Carolini aevi IV) S. 599, 34 ff.

7) Ibidem S. 475, 31 f.

8) Ibidem S. 499, 39 ff.; 527, 2 ff.

gehorchen sei der Macht, „quam in Petro Deus omnipotens ordinavit, quamque super cunctam ecclesiam extulit", als den Menschen.

Wie durchaus nicht einseitig auf des Papstes Seite diese Überzeugungen waren, zeigt besonders charakteristisch der Brief des Erzbischofs Hincmar von Rheims an Nikolaus, jenes Vorkämpfers der Metropolitanverfassung gegen deren Durchbrechung durch die päpstliche Potestas jurisdictionis, der Brief, worin Hincmar so eindringlich gegen die Kassierung der Urteile fränkischer Provinzialsynoden und die Annahme von Appellationen des den Bischöfen untergebenen Klerus protestiert, um schließlich doch zu erklären: favente Domino in hac devotione manebo, sciens privilegium metropolitanae sedis Rhemorum . . . . . in summo privilegio sanctae sedis Romanae manere[1]). —

Man wird nun auch nichts Sonderbares darin finden, wenn Gregor VII. die römische Kirche und sich als deren Vertreter mit dem Apostel identifiziert und u. a. sagt[2]): De aliis autem rebus, super quibus me interrogasti, utinam beatus Petrus per me respondeat, qui saepe in me, qualicunque suo famulo, honoratur vel injuriam patitur, eine Äußerung, die ganz der Erklärung Nikolaus' I. an die Bulgaren entspricht und zugleich zeigt, daß letzterer solche Worte nicht etwa auf abergläubische Unbildung jener Barbaren berechnet, ebensowenig wie die Päpste den Karolingern gegenüber das taten, denn Gregor hat es hier mit einem der angesehensten Geistlichen der deutschen Kirche zu tun.

Aus der Zusammenstellung ähnlicher Äußerungen Gregors bei Martens[3]) sei noch die an König Heinrich hervorgehoben[4]), den er zur Ehrerbietung gegen den Apostelfürsten mahnt, den seligen Petrus, „in cujus sede et apostolica administratione dum nos qualescunque peccatores et indigni divina dispositione vicem suae potestatis gerimus, profecto quicquid ad nos vel per scripta aut nudis verbis miseris, ipse respicit; et dum nos aut elementa percurrimus aut loquentium voces auscultamus, ipse, ex quo corde mandata prodierint, subtili inspectione discernit." Und es mag daran erinnert werden, wie ganz persönlich sich Gregor in der Verkündigung seiner Bannsprüche 1076 und 1080[5]) an Petrus, daneben auch Paulus wendet, um ihr Gehör und ihr Eintreten für die von ihm als ihrem Diener vertretene Sache ihrer Kirche zu erbitten.

---

1) Migne, Patrologiae cursus compl. series latina 126, Col. 40 D. Vgl. auch seine wiederholten Gehorsamserklärungen im Briefe an Nikolaus bei Migne l. c. Col. 76ff.

2) In dem Briefe an Bischof Hermann von Metz, Registrum Gregorii VII, ed. Jaffé S. 241 med.

3) W. Martens, Gregor VII., sein Leben und Wirken, 1894, Bd. 2 S. 9ff.

4) Im Registrum l. c. S. 219 Zeile 7 von unten ff.

5) Registrum l. c. S. 223f., 401ff.

Dies alles sind nur einige charakteristische Beispiele, die ich zur Veranschaulichung aus der durch die Jahrhunderte ununterbrochen fortgehenden Fülle entsprechender Äußerungen dieser Glaubensüberzeugung herausgreifen und beschließen mag durch den Hinweis auf die Kanones des Vatikanischen Konzils 1870 in dessen Sessio quarta über den Primat des Papstes und dessen lehramtliche Unfehlbarkeit „per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam“ [1]).

Im engsten Zusammenhange mit dem Primat des Lehramtes entwickelte sich die Potestas jurisdictionis des römischen Bischofs in der Kirche. Der Papst Siricius (384—398) hat in einem merkwürdig seherischen Worte diesen Zusammenhang und die innere Konsequenz dieser Entwicklung erkannt und ausgesprochen, indem er sagt: Si ergo una fides est, manere debet et una traditio; si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri [2]).

In der Tat stand von Anfang an mit der Wahrung der Rechtgläubigkeit eine Befugnis der Gemeinden in Verbindung, die einen stark disziplinaren Charakter hatte: die Verweigerung des Friedensgrußes, der Ausschluß vom gemeinsamen Liebesmahle, von der Kommunion, die Exkommunikation. Sie ging bei der zunehmend monarchischen Organisation der Gemeinden auf den Klerus, in erster Linie auf den Bischof über und erweiterte sich zu einer Disziplinargewalt desselben auf dem ganzen Gebiete des Glaubens und der Sittlichkeit über die Gemeinde; auch Auflehnung und kirchlicher Ungehorsam gegen den Bischof, eigenwillige Trennung von der Gemeinde, Schisma, wurde mit der steigenden Autorität des Gemeindeleiters als schwere Sünde, allmählich geradezu als Häresie geahndet. Indem sich weiterhin die Kirchenverfassung im Anschluß an die politische Einteilung des Reiches organisierte [3]), Beziehungen der Über- und Unterordnung von Gemeinde zu Gemeinde sich ausbildeten, kamen den Bischöfen der Provinzialhauptstädte, wo sich die Bischöfe der Provinz als Vertreter ihrer Gemeinden zu Beratungen zu versammeln pflegten, dem Metropoliten, gewisse Vorrechte der Leitung und Aufsicht zu, die auf dem Konzil zu Nikaea 325 wesentlich in der Befugnis fixiert wurden, Wahl und Weihe der Provinzialbischöfe zu beaufsichtigen und bestätigen, und den Vorsitz in der von ihnen zweimal im Jahre zu berufenden Provinzialsynode zu führen — die Grundzüge der sogenannten

1) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1911, 3. Aufl. S. 363ff., speziell S. 367.

2) Pontificum Romanorum epistolae genuinae ed. P. Coustant cur. Schönemann 1796, S. 468.

3) Vgl. besonders K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients bis sum Ausgange des vierten Jahrhunderts (Kirchengesch. Studien, herausg. von Knöpfler, Schrörs, Sdralek, Bd. 5 Heft 4), 1901, S. 7ff, 52ff.

Metropolitanverfassung[1]). Schon hatten sich aber Ansätze zu einer Oberstufe gebildet, die auch in Nicaea sanktioniert wurden: einzelne Metropoliten bedeutenderer Hauptstädte, deren Gemeinden unmittelbar von Aposteln gegründet waren, hatten über die Bischöfe einschließlich eventuell der Metropoliten mehrerer Provinzen bis zum Umfange ganzer Diözesen als Primates, Eparchen, seit dem 5. Jahrhundert vorzugsweise Patriarchen, eine gewisse Autorität und gewisse Vorrechte erlangt, die zu Nicaea den Bischöfen von Rom, Antiochia, Alexandria[2]) und — trotz der Unbedeutendheit der Stadt, wegen ihrer besonderen Heiligkeit — Jerusalem[3]) in unbestimmter Weise zuerkannt wurden.

Der römische Bischof hatte nun Gelegenheit, diesen Vorrang in ganz besonderem Maße einzunehmen und auszubilden. Seine Gemeinde war von dem ersten der Apostel gegründet, und das steigende Ansehen des Glaubensprimates kam seiner Autorität zugute: bei den vielen Glaubenszwisten der ersten Jahrhunderte hatte der römische Bischof als immer wieder anerkannter Vertreter der rechten Lehrmeinung oft ganz die ausschlaggebende Stimme darüber, ob dieser oder jener Bischof als rechtgläubig anzuerkennen oder als irrgläubig von der Kirchengemeinschaft auszuschließen sei. Die Exkommunikation des römischen Bischofs gewann Geltung in der ganzen Kirche. Es kam hinzu, daß sein Sitz, die Stadt Rom, nicht nur Reichshauptstadt und eine der größten, reichsten Gemeinden war, sondern auch die einzige Kirche direkt apostolischer Gründung im ganzen Abendlande, deren Mission man die Entstehung der meisten abendländischen Kirchen zuschrieb. In diesem ganzen Bereich hatte sich, außer in Afrika, wo der Bischof von Karthago eine starke Primasstellung einnahm, die Metropolitanverfassung erst spät ausgebildet, so daß es wenige Metropolitansitze gab, die mit dem Ansehen des römischen konkurrieren konnten. In Italien selbst waren neben Rom nur die Bischöfe von Mailand, Ravenna, Aquileja erst allmählich gegen Ende des 4. Jahrhunderts als Metropolitane aufgekommen, so daß der römische Bischof der Metropolit war über die sämtlichen zehn Provinzen der Diözese Urbs, d. h. Mittel- und Unteritaliens[4]), während seine Befugnis als Primas oder Patriarch sich über den ganzen Occident erstreckte. Hier fixierte sich seit dem 7. bis 8. Jahrhundert auch die Bezeichnung „papa", die bis dahin ohne besondere Unterscheidung den höheren Geistlichen gegeben wurde,

1) Ibidem S. 52ff.

2) In geringerem Maße im Bereiche ihrer Diözesen wohl auch Ephesus, Caesarea und Heraclea bis 451, wo sie diesen Vorzug zugunsten von Byzanz ganz verloren, vgl. Lübeck l. c. S. 140ff., speziell über die Bedeutung der „Diözese" S. 176ff.

3) Vgl. Lübeck l. c. S. 148ff., 211.

4) Vgl. Lübeck l. c. S. 131ff.

ausschließlich als Titel des Bischofs von Rom, während sie im Orient auch weiterhin in alter Weise gebräuchlich blieb[1]).

Eine erste oberrichterliche Appellationsinstanz in der ganzen Kirche, und zwar bei Verurteilungen von Bischöfen durch die vorgesetzte geistliche Instanz, wurde dem römischen Bischof durch die Synode zu Sardika (343/44)[2]) zugewiesen, die freilich nicht als allgemeine und allgemeingültige anerkannt ward. Aber die Kaiser Gratian und Valentinian II. dekretierten auf Ansuchen einer römischen Synode[3]) im Jahre 378 oder 379, daß für die Bischöfe im Bereiche der Praefekturen Italien und Gallien, d. i. wesentlich des Abendlandes, in geistlichen Angelegenheiten eventuell Rom Appellinstanz sein und dessen Entscheid wonötig die Ausführung durch die Staatsgewalt gesichert werden solle[4]). Kaiser Valentinian III. und Theodosius bestätigten im Jahre 445[5]) diese bisher erlangten Befugnisse der Potestas jurisdictionis im allgemeinen über die Provinzen des Westreiches.

Der Ausdehnung dieser Befugnisse auch auf die Kirchen des Orients stand ein Moment entgegen, das für die Entwickelung des Papsttums von der größten Bedeutung gewesen ist: die Verlegung der Reichshauptstadt nach Byzanz und die dadurch veranlaßte Erhebung des Residenzbischofs zur gleichen Stellung im Orient wie Rom im Occident. Nachdem der Bischof von Byzanz auf dem zweiten dort 381 abgehaltenen allgemeinen Konzil zum Primas nicht nur seiner Diözese Thracia, sondern auch noch der Diözesen Asia und Pontus erklärt worden und ihm vor den Primaten von Alexandria und Antiochia der Ehrenvorrang nächst Rom zuerkannt war[6]), erhielt er durch das allgemeine Konzil zu Chalcedon 451[7]) die gleiche Disziplinarbefugnis für den Bereich des Orients, wie sie Rom durch die Kaiseredikte für den Occident zugesprochen war, und zwar aus keinem anderen Grunde, als weil Byzanz die zweite Residenzstadt, Neu-Rom sei. Papst Leo I. erklärte diesen Kanon für ungültig, und weder ihn, noch den von 381 hat Rom jemals anerkannt[8]). Die Opposition

1) Als ein Überrest davon im Occident erscheint die im Adressenformular des Liber diurnus ed. Th. Sickel S. 55 vorgeschriebene Anrede des Erzbischofs von Ravenna „spiritali patri".

2) Das Datum nach O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt, Band 4 Anhang S. 416f., den Text s. bei C. Mirbt l. c. S. 41.

3) Siehe Jos. Wittig, Papst Damasus I., Diss. Breslau 1902, S. 11ff. (vollständig erschienen in der Römischen Quartalschrift für christliche Archäologie und für Kirchengeschichte, Supplementheft 14, Rom 1902).

4) In einem Erlaß an den Vicarius Urbis Aquilinus bei Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio Tom. III Col. 628/29, der mit Sicherheit nur „bald nach der Synode" datiert werden kann.

5) In dem vorhin S. 128 angeführten Dekret am Schlusse.

6) Mirbt l. c. S. 46.

7) Mirbt S. 65. Vgl. Lübeck l. c. S. 202ff.

8) Vgl. J. J. Hefele, Conciliengeschichte, 1875, 2. Aufl. Bd. 2 S. 529ff.; J. Hergenröther, Photius Patriarch von Byzanz, 1867, Bd. 1

gegen Byzanz ist eines der treibenden Elemente in der Entwickelung des päpstlichen Primats geworden. Man muß sich hüten, das für verbissenen Ehrgeiz, für Herrschsucht zu halten[1]). Die römischen Bischöfe mußten eine schwere Gefahr für die ihnen vor allen anvertraute Reinheit und Einheit der Lehre darin sehen, wenn jene Hofkirche, ohne die Gewähr apostolischer Gründung und Lehrtradition, in der Christenheit maßgebend wurde, sie, die sich bereits in den arianischen Streitigkeiten jedem Winke der Kaiser und der Parteien gefügig erwiesen hatte. Wer bürgte dafür, daß, wenn rein weltliche, politische Gründe bestimmend waren, Byzanz nicht auch noch der ersten Apostelkirche vorgesetzt werden möchte[2])? Man kann deutlich verfolgen und kann es begreifen, wie dem gegenüber die römischen Bischöfe den Vorzug apostolischer Gründung und Mission ihres Sitzes umso energischer betont und die darauf beruhende Autorität zur Geltung zu bringen gesucht haben. Es ist begreiflich, daß sie sich lieber darauf als auf die Dekrete der Kaiser und Konzilien beriefen. Und noch eins ist hier wiederholt hervorzuheben. Die Päpste haben ihre regimentliche Autorität nicht einseitig der Welt aufgedrängt, wenn sie auch die Männer waren, ihre Rechte zu vertreten und geltend zu machen, wie und wo sie konnten — welcher Mann an leitender Stelle soll das nach bestem Wissen und Gewissen nicht? —; vielmehr hat man sie ihnen, wie wir sahen, großenteils entgegengebracht. So auch die Befugnis kirchlicher Gesetzgebungsgewalt. Wenn Papst Siricius einem spanischen Bischof in jenem Schreiben vom Jahre 385, das man als den ersten Dekretalbrief zu bezeichnen pflegt[3]), eine Reihe von Fragen beantwortet und ihm zugleich aufträgt, die Antworten weiter bekanntzugeben, weil kein Priester die Bestimmungen des apostolischen Stuhles ignorieren dürfe, so ist die Beanspruchung solcher gesetzgeberischer Autorität nicht ein spontaner Einfall des Schreibers, auch nicht nur die

---

S. 25ff., 295ff.; Lübeck l. c. S. 205ff., 217ff.; F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde, 1892, Bd. I S. 89ff., speziell 99ff.

1) Wenn man das einseitig so ansieht, liegt es im Grunde daran, daß man nicht an die Wahrhaftigkeit des Glaubens an die überirdische Mission von Petrus her glauben will, worüber ich schon früher, S. 129., gesprochen habe.

2) Sehr bemerkenswert ist es in diesem Zusammenhange, daß in der sogen. Konstantinischen Schenkung, jener Fälschung, die im 8. Jahrhundert zuerst zur Erscheinung kam, Kaiser Constantin die Verlegung der Hauptstadt nach Byzanz motiviert: „quoniam, ubi principatus sacerdotum et christianae religiónis caput ab imperatore caelesti constitutum est, justum non est ut illic imperator terrenus habeat potestatem," indem so der angebliche Vorzug Byzanz's als Hauptstadt im Gegenteil als Benachteiligung erscheint!

3) Pontificum Romanorum epistolae genuinae ed. Coustant-Schönemann S. 408, Mirbt l. c. S. 46f.

Folgerung aus dem oben S. 139 erwähnten Grundsatz „Si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri", sondern auch hervorgerufen durch das Vertrauen und die Anerkennung, die man den Entscheidungen der römischen Bischöfe entgegenbrachte, indem man sich weither und oft in zweifelhaften Fällen des Kirchenrechts und der Disziplin an sie wandte. Wie hätten sie wohl entscheidende Antworten geben können, wenn man sie nicht gefragt hätte und sich darnach hätte richten wollen?

Allerdings wurden die Regimentsrechte und -Ansprüche der Päpste selbst nur im Westen noch nicht durchweg und dauernd anerkannt. Die Versuche, doch wohl erst seit dem 5. Jahrhundert, den regimentlichen Einfluß durch Vikariate, welche hervorragenden Bischöfen, besonders Metropoliten oder Primaten in loco persönlich oder ihren Sitzen ständig übertragen werden[1]), zu organisieren, hatten keinen durchgreifenden Erfolg, wenn auch das Bestreben solcher Bischöfe, ihre Autorität in ihrem Kreise zu heben, jenen Versuchen entgegenkam. Das Selbständigkeitsbewußtsein der Provinzialkirchen, in der älteren Zeit besonders Afrika's, stand dem entgegen, und prinzipiell konkurrierte damit die Autorität der allgemeinen Konzilien, hinter denen die Kirchenhoheit der Kaiser stand.

Die allgemeinen Konzilien galten von jeher und dauernd als Vertretung der gesamten Kirche durch die versammelten Bischöfe, entsprechend deren regimentlichen Versammlungen auf Synoden in kleinerem Kreise. Die Kaiser beriefen und sanktionierten sie. Aber die römischen Bischöfe hatten vermöge ihres allgemeinen Ansehens auf den Konzilien in den wichtigsten Fragen, den Glaubensfragen, eine hervorragende, meist sogar entscheidende Stellung in dem Grade, wie sich das aus einigen der oben S. 131f. angeführten Zitate ersehen läßt. Und zwar hatten sie dies[2]), obgleich sie niemals persönlich erschienen, sondern sich, zuerst mit Entschuldigung wegen Unabkömmlichkeit, dann gewohnheitsmäßig[3]) durch Gesandte vertreten ließen, wohl nicht ohne Absicht; denn sie waren dadurch dem unmittelbaren Drucke der kaiserlichen Macht und der Parteien entzogen, und die definitive Zustimmung zu den Beschlüssen blieb ihnen vorbehalten, eine Unabhängigkeit, von der sie gelegentlich, wie wir oben S. 141 ex. sahen, auch Gebrauch machten. Die Bedeutung dieser Position tritt deutlich zutage, wenn man verfolgt, wie die

1) Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Aufl., 1911, S. 426f. mit der dort angeführten Literatur.

2) Vgl. C. A. Kneller, Papst und Konzil im ersten Jahrtausend (Zeitschrift für katholische Theologie, Jahrgang 27 und 28), 1903 u. 1904.

3) Schon Papst Leo I. entschuldigt sich bei dem Konzil von Chalcedon, daß seine Anwesenheit weder zurzeit nötig, noch durch das Herkommen erfordert sei, s. Mansi, Sacrorum concil. collectio nova et ampliss. Bd. 6 Col. 133f.

Patriarchen von Byzanz stets von dem Hofe abhängig waren, der unmittelbar in nächster Nähe gebot.

Hiermit kommen wir auf das Verhältnis der Päpste zu dem byzantinischen Kaisertum, zur weltlichen Gewalt überhaupt.

Die Anschauung des Augustinus, daß der Christ auch der unchristlichen Obrigkeit zu gehorchen habe, die wir oben in ihrer systematischen Begründung bei ihm hervorgehoben haben, wie auch die Grenze dieses Gehorsams, entsprach der maßgebenden Stimmung des Christentums von Anfang an. In bedeutenden Aussprüchen des Evangeliums war sie ausgedrückt, auf die man sich früh und durch alle Zeit berief, wie namentlich Römerbrief 13, 1: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo, und Matthaei 22, 21: Reddite ergo quae sunt Caesaris, Caesari, et quae sunt Dei, Deo. Im Geiste der Worte des ersten Timotheusbriefes 2, 2 betete man bekanntlich in den Kirchen für das Wohl der heidnischen Kaiser[1]).

Allerdings gab es abweichende Stimmungen und Stimmen, die alles heidnische Wesen einschließlich der Obrigkeit schlechthin für verwerflich hielten: der Haß der Juden gegen das Römertum nährte solche Stimmungen, und sie herrschten in den Kreisen weltfeindlichen Mönchtums. Aber das waren doch nur Unterströmungen. Wenn auch die Weltabgewandtheit das eigentliche Ideal christlicher Lebensführung schien, so hat doch schon das Mönchstum selber im Abendlande deren anfänglich rein asketische Gestaltung abgetan und praktischer Arbeit im Rahmen des Klosterlebens ihren Platz gewiesen. Nur ausnahmsweise fand das Eremitentum Vertreter in einzelnen Persönlichkeiten oder Orden, und es hat keine herrschende Bedeutung erlangt.

Für die allgemeine Anschauung, namentlich der römischen Bischöfe, ist die Richtung maßgebend geworden, die vor allem Augustinus systematisch ausgebildet hat, daß die Güter und Verhältnisse dieser Welt von dem Christen ohne Bedenken aufzunehmen und zu nutzen seien, wenn er es im steten Hinblick auf die Ewigkeitswerte tue und sich von jenen nicht innerlich abhängig mache[2]). Indem so die hingebende Unterordnung unter Gottes Willen als Rechtfertigung der Weltlichkeit erscheint, ist die Versöhnung des reinen Ideals mit dem praktischen Leben gegeben und weiterhin auch die Umsetzung der Weltverneinung in Welt-

1) Siehe die Stellen in Patrum apostolicorum opera ed. A. Harnack I pars 1 zweite Aufl. 1876 S. 103f. die Note, und bei G. Phillips, Kirchenrecht, Bd. 2 dritte Aufl., 1857, S. 458ff., J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 1875, S. 892ff., K. J. Naumann, Der römische Staat und die allgemeine Kirche, 1890, Bd. 1 S. 40f., K. Holtzmann, Das neue Testament und der römische Staat, Festrede Straßburg 1892.

2) Siehe oben S. 27/28, 31/32, 40/41.

beherrschung ermöglicht, die wir in der Vorzüglichkeit des geistlichen Standes angebahnt, in der Weltherrschaft S. Petri ausgebildet sehen werden.

Gerade für die Entwickelung des Verhältnisses von Regnum und Sacerdotium ist es von größter Bedeutung, daß Augustinus den eben betonten Gedanken zur Grundlage der praktischen Ethik gemacht und ihn folgerecht in seiner Staatsanschauung zur Geltung gebracht hat, wie wir sahen[1]). Denn von ihm übernahm den Gedanken und dessen Folgerung Gregor I., und mit diesem das Papsttum, der Katholizismus überhaupt. Wenn man, wie von Eicken[2]) u. a., „die Verneinung des Irdischen für das Prinzip der mittelalterlichen Sittenlehre" ansieht, versperrt man damit das Verständnis der christlich mittelalterlichen Staatsidee in der Richtung, der wir so vielfach begegnen und die wir immer wieder zurückweisen müssen, als habe, wie von Eicken sich ausdrückt[3]), „der religiöse Geist des Mittelalters den Staat in seiner weltlichen Form verneint". Wohl haben Menschen jener Zeit von starker Religiosität sich der Askese befleißigt, namentlich auch in der Welt stehende, wie die beiden Gregore, aber was sie dazu trieb, war die Gewissensangst, sich von den Weltdingen in heidnischer Weise als Selbstzwecken und befriedigenden Lebenswerten gefangen nehmen zu lassen und damit dem Teufel Zugang zu ihrer Seele zu gewähren, anstatt die Lebensgüter in christlicher Gesinnung den Ewigkeitszwecken- und Werten unterzuordnen; es war nicht das Motiv der Verneinung der Lebensgüter und damit des Staates an sich. Mochten sie immer diejenigen beneiden, die in mönchischer Zurückgezogenheit sich der „vita contemplativa" hingeben konnten und vor den Verführungen der Welt sicherer schienen, mochten sie darin die idealere Lebensführung erblicken, so galt ihnen doch die „vita activa" keineswegs als ausschließender Gegensatz dazu[4]). Sie erblickten vielmehr in ihren weltlichen Pflichten auch eine heilige, von Gott gegebene Lebensaufgabe und glaubten nicht, sich vom Kampfe gegen das Wirken des Bösen in der Welt selbstsüchtig zurückziehen zu dürfen. Wie oft ist in diesem

1) Oben S. 120f.

2) H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung, 1887, Neudruck 1913, S. 311ff., speziell S. 323 med. Dagegen A. von Martin, Mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung im Spiegel der Schriften Coluccio Salutatis (Historische Bibliothek Bd. 33), 1913, S. 2ff.

3) Ibidem S. 326.

4) Vgl. die Anmerkung bei Joh. Lange, Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des Augustinischen Begriffs von der „Libertas ecclesiae", Diss. Greifswald 1915, S. 24, mit den Zitaten aus Gregor I. und Augustinus; vgl. namentlich die bei letzterem hervortretende systematische Abstufung der Begriffe, wie wir sie überall in seinem System finden, s. bei mir oben S. 24ff.

Sinne das Wort aus Ezechiel 13, 5 als Mahnung ausgesprochen „se murum opponere pro domo Israel", und wie charakteristisch hat gerade Gregor VII. sich in diesem Sinne geäußert, indem er den Abt Hugo von Clugny scharf tadelte, daß er den eifrigen Vorkämpfer der Kirchenreform, den Herzog von Burgund, in das Kloster aufgenommen und dadurch seiner Aufgabe in der Welt entzogen habe: Tulisti vel recepisti ducem in Cluniacensem quietem, et fecisti, ut centum milia christianorum careant custode[1])! Man kann sich diese Anschauung in ihrer Eigenart gar nicht genug vor Augen halten und muß sich fortwährend erinnern, wie tief sie in dem augustinisch-christlichen Grundgedanken von der göttlich guten Beschaffenheit alles Geschaffenen begründet ist, so weitgehend und energisch konsequent, daß Augustinus, wie wir sahen[2]), auch den Tugenden der Heiden, ja dem Teufel mit seinem Reiche selbst, noch einen unverlierbaren Anteil an jener Beschaffenheit der Schöpfung zuspricht.

Inzwischen geschah das Unerwartete, fast Unglaubliche: die Kaiser wurden Christen, und das Christentum wurde allmählich Staatsreligion im Römerreiche. Dieser christlichen Obrigkeit gegenüber schien das Wort der Apostelgeschichte (5, 29) „Gott ist mehr zu gehorchen als den Menschen" vergessen werden zu können, und man erkannte die Kirchenhoheit, die sie selbstverständlich aus der Hoheit über den heidnischen Kultus übernahm, zunächst gerne an. Richtete diese Obrigkeit doch die Kirche wieder auf, die bei Beginn der christlichen Kaiserherrschaft durch die letzten Verfolgungen Diocletians schwer verwüstet, durch die arianischen Streitigkeiten tief zerrüttet war, und gab ihr Frieden, Rechtssicherheit, Macht und Vermögen. Dabei übte sie zunächst eine Zurückhaltung gegenüber der Selbstbestimmung der kirchlichen Instanz in den eigentlichen Glaubensfragen und in der innerkirchlichen Disziplinargerichtsbarkeit, die der heidnische Kaiser gegenüber dem heidnischen Kultus nicht gekannt hatte. Freilich diejenigen, welche in den Glaubensstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts die unter der Aegide des Kaisers herbeigeführte Entscheidung verwarfen und um ihres Glaubens willen verfolgt, abgesetzt, exiliert wurden, hatten allen Anlaß, sich jenes Bibelwortes zu erinnern, und von ihnen gingen die ersten Widersprüche gegen Einmischung der Herrscher in die Kirchenangelegenheiten aus. Unter dem Regiment eines tyrannischen Fürsten, wie Constantius, des Constantin Sohn, der den zu Nicaea verdammten Arianismus wieder anerkannte, klingen aus dem Lager der verfolgten Athanasier Stimmen leidenschaftlicher Auflehnung[3]), man verglich den Kaiser mit Nebukadnezar und

1) Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. II, S. 351 Ep. VI 17.

2) Siehe S. 26.

3) Sehr charakteristisch in einem Briefe an Constantius 355 (Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca Tom. 25 S. 745/46) Osius von

anderen verworfenen Königen der Heiligen Schrift, nannte ihn Vorläufer des Antichrist[1]), während die von ihm begünstigte Partei ihn als Ersten nächst Gott[2]), als Bischof der Bischöfe[3]) feierte, und so in anderen Fällen umgekehrt. Wie schon erwähnt, siegte aber schließlich stets die Lehrmeinung, welche der römische Bischof vertrat, und die Kaiser begünstigten, wie wir sahen, gerade durch allgemeingültige Gesetze die Autorität des Sitzes Skt. Peters, weil sie daran glaubten, und weil es sich als das nachhaltigste Mittel erwies, Einigkeit und Frieden im Reiche wiederherzustellen und aufrecht zu erhalten.

Zudem verdankten die Vertreter der Kirche, die Bischöfe, dem Staate in zunehmendem Maße seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts eine politische Stellung von mächtiger Bedeutung. Das römische Staatswesen war bekanntlich in einem inneren Zersetzungsprozeß begriffen, der sich auf dem Gebiete der Verwaltung in schlimmster Weise geltend machte und durch alle Reformversuche nicht wesentlich aufgehalten werden konnte. Der Grund des Übels läßt sich mit einem Worte bezeichnen: es war das geschwunden, was einen Staat groß macht und erhält, der Gemeinsinn, das staatliche Pflichtgefühl. Wir brauchen nur zu erinnern — Otto Seeck hat es in seinem Werke „Geschichte

---

Corduba: Mische Dich nicht in kirchliche Dinge und gib uns darüber keine Vorschriften, sondern laß Dich vielmehr darin von uns belehren. Dir hat Gott die Herrschaft (Βασιλείαν) gegeben, uns hat er das Kirchliche (τὰ τῆς ἐκκλησίας) anvertraut, und wie der, der Dir die Herrschaft entreißt, der Ordnung Gottes widerstrebt, so fürchte Du, Dich großen Verbrechens schuldig zu machen, wenn Du das Kirchliche an Dich reißest, usw. — Ähnlich Ambrosius von Mailand gegen den Kaiser Valentinian, als dieser die Auslieferung der Kirche an die Arianer befohlen hatte: Noli te gravare, imperator, ut putes te in ea, quae divina sunt, imperiale aliquod jus habere! Noli te extollere, sed si vis dintius imperare, esto Deo subditus: scriptum est „quae Dei Deo, quae Caesaris Caesari"! Ad imperatorem palatia pertinent, ad sacerdotem ecclesiae (Epistola 20 vom Jahre 385 Migne l. c. Bd. 6 Col. 999 C); und in dem großen Schreiben an den Kaiser selbst 386 (Ep. 21 ibid. Col. 1018 A B): Solvimus quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo; tributum Caesaris est, non negatur, ecclesia Dei est, Caesari utique non debet addici, quia jus Caesaris esse non potest Dei templum. Quod cum honorificentia imperatoris dictum nemo potest negare: quid enim honorificentius, quam ut imperator ecclesiae filius esse dicatur . . . Imperator enim intra ecclesiam, non supra ecclesiam est; bonus enim imperator quaerit auxilium ecclesiae, non refutat.

1) So besonders Lucifer von Cagliari in seinen Schriften (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Tom. 14 ed. Hartel 1886, Migne, Patr. series lat. Bd. 13).

2) So Optatus von Mileve gegenüber den Donatisten, Migne, Patrologia, series latina Tom. XI Col. 999 f.

3) Daß man soweit ging, wirft Lucifer von Cagliari den Arianern vor, s. Corpus scriptorum eccles. l. c. Kap. 13 in. S. 311, 24, Migne l. c. Col. 1032 C.

des Untergangs der alten Welt“ meisterhaft anschaulich geschildert — an die Unzuverlässigkeit der Beamten, an die allgemeine Flucht vor dem Kriegsdienst, der einst der Stolz des Römers gewesen war, an den ganzen genußsüchtigen Egoismus, der jede Leistung an den Staat als etwas betrachtete, dem man sich möglichst zu entziehen habe. Der Staat mußte ja zu den seltsamsten Zwangsmitteln greifen, um die für seine Existenz unentbehrlichsten Dienste zu sichern: erblich kriegspflichtige Soldatenfamilien schuf er, erblich steuerpflichtige Patriziergeschlechter, lieferungspflichtige Handwerkerzünfte, geradezu ein Spioniersystem gegenseitiger Kontrolle der Beamten. Man kann sich vorstellen, wie einem Staate gedient wurde, der zu solchen Mitteln greifen mußte. In dieser verderbten Sphäre niedergehenden Volkstums konnte selbst das Christentum mit seiner Moral nicht unmittelbar helfen. Aber es half mittelbar. Bei dem allgemeinen Schwinden des Vertrauens zu den Staatsorganen gab es in den Städten, den Mittelpunkten der damaligen Verwaltung, die Bischöfe, schon kraft ihrer Wahl durch die Gemeinde Männer des allgemeinen Vertrauens, kraft ihres monarchischen Amtscharakters und der Verwaltung des Kirchenvermögens von größter Macht und von größtem Einfluß in dem Stadtbezirk, meist aus den ersten, gebildeten Kreisen, unabhängig und von jedenfalls viel höherem Verantwortungsgefühl, als es in der Beamtenhierarchie herrschte. Nach dieser Stütze griff der hilfsbedürftige Staat und übertrug den Bischöfen mehr und mehr Anteil an der weltlichen Verwaltung. Er sicherte ihr Asyl- und Einspruchsrecht in Kriminalfällen, ihre schiedsrichterliche Tätigkeit wurde staatlich anerkannt; sie erhielten die Leitung der Wahlen städtischer Beamter, die Rechenschaftsabnahme bei der Finanzverwaltung der Stadt, die Aufsicht über Gefängnisse, Wohltätigkeitsanstalten, öffentliche Bauten, sogar eine Kontrolle über die Amtsführung der Provinzialbeamten. Das wurde von der größten Bedeutung für die Stellung der Bischöfe zum Staat, namentlich auch für die des Bischofs von Rom, je mehr das Römerreich zerfiel.

Der Klerus konnte nicht verkennen, wieviel er dem Kaisertum verdankte, wenn er auch die vorhin berührten Gefahren willkürlicher Eingriffe desselben kennen gelernt hatte — Anlaß genug, über das Verhältnis zum Staate nachzudenken. Wir haben gesehen, wie Augustinus den beiden Seiten dieses Verhältnisses Rechnung trug, indem er dem Idealbild des gottgerechten Herrschers das Bild des bösen entgegenstellte und die Grenze der Gehorsamspflicht gegen die Obrigkeit, damit zugleich die Grenze der Herrschergewalt, durch jenes Bibelwort „Gott ist mehr zu gehorchen als den Menschen“ bestimmte. Aber die Erlebnisse der Folgezeit führten zu schärferer Bestimmung dieser Grenze, und zwar waren es die Erlebnisse des römischen Bischofs, die diesem vor allem Anlaß dazu gaben.

Die Eroberungen der Germanen, die Einnahme der italischen Herrschaft durch Odoaker, dann durch die Ostgothen unter Theodorich brachten die Katholiken dort und vor allen den römischen Stuhl in höchst schwierige Lagen. Die ganze Sympathie des konfessionellen Gegensatzes gegen die arianischen, also in katholischen Augen ketzerischen Herrscher hätte, außer dem nationalen Gegensatz, Rom und Italien mit dem legitimen Imperium in Byzanz verbinden sollen. Aber gerade in dieser kritischen Zeit war ein religiös-kirchlicher Zwist ausgebrochen zwischen dem Bischof von Rom und dem von Byzanz, hinter dem das Kaisertum stand. Zuerst hatte der byzantinische Bischof Acacius 474 vom Kaiser Zeno ein Edikt erwirkt, wodurch seiner Kirche als der der Reichshauptstadt der Vorrang vor allen Kirchen, also auch vor der römischen, zuerkannt war; man sieht, wie berechtigt der Protest Roms gleich gegen die erste Erhöhung von Byzanz im Jahre 451 erscheint, die dahin ging, die kirchliche Stellung von rein politischem Gesichtspunkte abhängig zu machen[1]). Dann hatte Acacius auf Betreiben des Kaisers um des lieben Friedens willen sich im Jahre 482 mit dem Führer einer häretischen, monophysitisch gerichteten Partei im Osten versöhnt, der von ihm und der römischen Kirche gemeinsam exkommuniziert war, und zwar auf Grund einer kaiserlichen Erklärung, welche die obwaltenden dogmatischen Streitpunkte vertuschte und an alle Kirchen zur Anerkennung versandt wurde, das sogenannte Henotikon. Dieses Schriftstück wurde von der römischen Kirche verworfen und Acacius als Begünstiger einer Häresie exkommuniziert, was dieser durch Exkommunikation des Gegners erwiderte. Der Kaiser setzte in seinem Machtbereich alle Geistlichen ab, die das Henotikon nicht anerkannten. Unter diesen Umständen war es ein Glück zu nennen, daß Italien durch die germanische Eroberung seiner Macht entzogen war. Trotz aller Vermittelungsversuche bestand einer der römischen Bischöfe nach dem anderen mit Ausnahme des Anastasius (496—498), dessen konnivente Haltung aber in Rom auf lebhaften Widerspruch stieß und nach seinem Tode ein Schisma hervorrief, unnachsichtlich darauf, daß Acacius und dann auch dessen Nachfolger aus der Liste der rechtgläubigen Bischöfe gestrichen würden, bevor die ihnen anhängenden östlichen Kirchen wieder in die Glaubensgemeinschaft aufzunehmen wären. Ich will nur erwähnen, daß auch diesmal die römische Konsequenz glänzend siegte. Mit Justinus, dem Oheim des berühmten Justinianus, kam 518 endlich ein orthodox gesinnter Kaiser zur Regierung, der um der Gemeinschaft mit dem apostolischen

1) Man sehe, wie Papst Gelasius (Epistolae Rom. Pontificum genuinae ed. A. Thiel 1868, Epistola 26 S. 406, 408) dagegen in vollem Bewußtsein des historischen Zusammenhanges polemisiert. Vgl. oben bei mir S. 141 f.

Stuhle willen nachgab und den damaligen Bischof von Byzanz zum Nachgeben nötigte: Acacius und dessen vier Nachfolger, ja sogar Kaiser Zeno und dessen Nachfolger wurden für Häretiker erklärt, und nun erst trat die römische Kirche durch ihre Abgesandten in feierlichem, gemeinsamem Abendmahl am Ostertage 519 in Gemeinschaft mit der byzantinischen.

Diesen Zwist habe ich deshalb eingehender in Erinnerung gerufen, weil er den Untergrund und Anlaß zu jenen berühmten Äußerungen des Papstes Gelasius (492—496) darstellt, die durch alle Folgezeit als klassische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Regnum und Sacerdotium gegolten haben und als solche unzählige Male angeführt worden sind.

Gelasius hat in der dargelegten Streitsache mehrere Traktate und traktatartige Briefe geschrieben, darunter einen Brief an Kaiser Anastasius, worin es heißt[1]):

Absit, quaeso, a Romano principe, ut intimatam suis sensibus veritatem arbitretur injuriam! Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter (d. h. an erster, höchster Stelle) mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum[2]) in divino reddituri sunt examine rationem. Nosti enim, fili clementissime, quod, licet praesideas humano generi dignitate, rerum tamen praesulibus divinarum devotus colla submittis atque ab eis causas tuae salutis exspectas, inque sumendis coelestibus sacramentis eisque ut competit disponendis subdi te debere cognoscis religionis ordine potius quam praeesse, itaque inter haec ex illorum te pendere judicio, non illos ad tuam velle redigi voluntatem[3]). Si enim, quantum ad ordinem pertinet publicae disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae videantur obviare sententiae, quo, oro te, decet affectu eis obedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis? Proinde sicut non leve discrimen incumbit pontificibus siluisse pro divinitatis cultu, quod congruit, ita his, quod absit, non mediocre periculum est, qui, quum parere debeant, despiciunt. Et si cunctis generaliter sacerdotibus recte divina tractantibus fidelium convenit corda submitti, quanto potius sedis illius praesuli consensus est adhibendus, quem

1) Epistolae Romanorum pontificum genuinae ed. A. Thiel 1867, S. 350/51; auch bei Mirbt l. c. S. 67.

2) D. h. den Königen der Menschen; ohne Grund ist mehrfach an Stelle von „hominum“ konjiziert worden „Domino“, vgl. Thiel l. c. Note 10.

3) Bis hierher oder auch nur bis zum vorigen Satze wird der Ausspruch am meisten zitiert, aber das Folgende ist auch bekannt genug und hier von besonderer Wichtigkeit, weil es die in Rom herrschende Anschauung vertritt.

cunctis sacerdotibus et divinitas summa voluit praeeminere et subsequens ecclesiae generalis jugiter pietas celebravit.

Man sieht, der Gedankengang bewegt sich ganz im Rahmen des augustinischen Grundgedankens, der, wie vorhin dargelegt, der allgemein vorherrschenden Anschauung entsprach, daß Regnum und Sacerdotium beide von Gott gesetzt sind. Aber indem die beiden Wirkungssphären bestimmter bezeichnet werden, nämlich als die der weltlichen und der geistlichen Gewalt, wird der letzteren, dem Sacerdotium, das die Sakramente verwaltet, das über die Rechtgläubigkeit zu wachen und entscheiden hat, von dem also das Seelenheil abhängt, ausdrücklich der Vorrang zuerkannt, wenngleich es den Gesetzen der Herrscher in deren Amtssphäre zu gehorchen hat, wie jene sich ihnen in Glaubenssachen unterordnen sollen. Dem Bischof von Rom wird aber der von Gott gewollte und von der gesamten Kirche gläubig anerkannte Vorrang vor aller Geistlichkeit vindiziert.

An einer anderen Stelle[1]), die auch in der Folgezeit immer wieder, wenngleich, soviel ich sehe, nicht ganz so häufig, wie die eben angeführte, zitiert ist, leitet Gelasius die Einheit der beiden Gewalten von dem Priester-König Christus ab, ganz entsprechend der Darlegung Augustin's; aber was bei diesem fehlt, nämlich eine Motivierung, wie und weshalb diese Einheit nun geteilt ist, das wird hier gegeben:

Quodsi haec tentare formidant (scil. imperatores) nec ad suae pertinere cognoscunt modulum potestatis, cui tantum de humanis rebus judicare permissum est, non etiam praeesse divinis, quomodo de his, per quos divina ministrantur, judicare praesumunt? Fuerint haec (d. h. es mag so gewesen sein) ante adventum Christi, ut quidam figuraliter (d. h. als Vorbilder, Prototypen), adhuc tamen in carnalibus actionibus constituti, pariter reges existerent et pariter sacerdotes, quod sanctum Melchisedech fuisse sacra prodit historia. Quod in suis quoque Diabolus imitatus est, utpote qui semper quae divino cultui convenirent sibimet tyrannico[2]) spiritu vindicare contendit, ut pagani imperatores iidem et „maximi pontifices" dicerentur. Sed quum ad verum ventum est eundem regem atque pontificem (d. h. Christus), ultra sibi nec imperator pontificis nomen imposuit nec pontifex regale fastigium vindicavit — quamvis enim membra ipsius, id est veri regis atque pontificis, secundum participationem naturae magnificae utrumque in sacra generositate sumpsisse dicantur, ut simul regale genus et sacerdotale subsistant[3]) —,

1) Epistolae Romanorum pontificum l. c. S. 567 in Tractatus IV; bei Mirbt l. c. ist diese Stelle leider nicht aufgenommen.

2) In welchem Sinne diese Eigenschaft dem bösen Geiste beigelegt wird, ist aus dem S. 47 Gesagten ersichtlich.

3) Mit Hinblick auf die Stelle 1. Petri 2, 9, die Augustinus in entsprechendem Zusammenhange auch wiederholt (De civ. Dei XVII 5 und XX 21, vgl. oben S. 117) zitiert.

quoniam Christus, memor fragilitatis humanae, quod suorum saluti congrueret, dispensatione magnifica temperavit, sic actionibus propriis dignitatibusque distinctis officia potestatis utriusque discrevit, suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi, ut et Christiani imperatores pro aeterna vita pontificibus indigerent et pontifices pro temporalium cursu rerum imperialibus dispositionibus uterentur, quatenus spiritalis actio a carnalibus distaret incursibus et Deo „militans minime se negotiis saecularibus implicaret“ [1]), ac vicissim non ille rebus divinis praesidere videretur, qui esset negotiis saecularibus implicatus usw.[2]).

Wie man sieht, ist hier die Sphäre der beiden Gewalten noch eingehender und systematisch allgemeiner bestimmt, und zugleich ist ihre äußere Trennung auf die innere Einheitlichkeit der göttlichen Absicht in Christo zurückgeführt und religiös motiviert, ganz im Geiste Augustins — man beachte auch die grundlegende Bedeutung der Superbia und Humilitas in den Worten „suos volens medicinali humilitate salvari, non humana superbia rursus intercipi“ —, nur praktischer und in bestimmterer Richtung ausgeführt, und vor allem mit der bei Augustinus nicht auftretenden Folgerung, daß zur Wahrung jener Einheit im Glauben dem Apostel Petrus und dessen Bischofssitz der Erstrang des Sacerdotiums verliehen ist und immer gebührt[3]). So tritt dem Kaiser als dem Haupte der weltlichen Gewalt schon der Papst als Haupt der geistlichen gegenüber, Beide Werkzeuge des göttlichen Willens und von Christus gesetzt, um die Christenheit auf den Wegen Gottes zu führen, aber das Sacerdotium und sein Haupt in der vom ideal-religiösen Gesichtspunkt aus wesentlicheren Sphäre der Seelsorge, des Seelenheils. Und noch einen Vorzug der geistlichen Gewalt und ihres Hauptes können wir bemerken, der noch nicht hervorgehoben wird, aber tatsächlich in dieser Theorie gegeben ist: die Begründung und Autorisierung jener Gewalt ist durch die Apostel, in erster Linie durch den Apostel Petrus erfolgt, ist nach orthodoxer Anschauung also historisch nachweisbar, aber wie und wann, durch wen Christus zugleich die weltliche Gewalt begründet und mit seinem Auftrage autorisiert hat, ist nicht durch einen historischen Akt

1) 2. Thim. II 4.

2) Diese ganze Stelle führt H. Lilienfein, Die Anschauungen über Staat und Kirche im Reich der Karolinger, 1902, S. 114f. als originale Äußerung des Papstes Nikolaus' I. an und zieht daraus Folgerungen speziell für die Ansichten dieses Papstes: Des Gelasius Worte „Fuerint haec ante adventum“ usw. sollen belegen, daß „Nikolaus in bewußtem Gegensatz zur Kirchgewalt der fränkischen Könige, zum Königspriestertum tritt“, usw. Die Provenienz der Worte ist auch von A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3./4. Aufl., Bd. 2 S. 552 verkannt.

3) Besonders eindrucksvoll ausgeführt im Tractatus II des Gelasius bei Thiel l. c. S. 528f.

nachweisbar; zwischen Christi Scheiden und dem Erstehen des christlichen Kaisertums blieb eine Lücke, die man nicht ebenbürtig auszufüllen vermocht hat, ein Mangel, der sich empfindlich bemerkbar machte, als in späterer Zeit die Befugnisse des Regnum in ihren Grundlagen angegriffen wurden und zu verteidigen waren.

Ein Vorzug, den das Kaisertum von der Antike her bewahrte, konnte jenen Mangel nicht ausgleichen, der Vorzug, daß der Kaiser es war, der in den Sibyllinischen Prophetien den Kampf gegen den Antichrist führte und das große Friedensreich vor dem Weltende gründete, während das Haupt des Sacerdotiums auch in der mittelalterlichen Weiterbildung dieser Prophetien keine Stelle erhielt! Daher ist es vielleicht bemerkenswert, daß Autoren, die sich besonders lebhaft auf die Sibyllinen berufen, wie Liutprand von Cremona, Benzo von Alba, Gottfried von Viterbo, ausgesprochenste Parteigänger des Kaisertums sind. In die Apokalypse haben mittelalterliche Kommentatoren dagegen das Papsttum mit hineinzudeuten gewußt, seit im 13. Jahrhundert die historische Interpretation der Apokalypse aufkam[1]).

Die Anschauungen, die Gelasius in klassischer Weise formuliert hat, sind nicht, wie es in dem oben S. 117 angeführten Werke der beiden Carlyle erscheint, wesentlich neue Gedanken, sondern, wie gezeigt, das Produkt der ganzen vorgängigen Ideenentwickelung. Ein Hauptstück derselben, das für die mittelalterliche Welt von besonderer Bedeutung ist, das man aber in seinen Konsequenzen nicht entsprechend gewürdigt hat, ist die ideelle Einheit des Regnum und Sacerdotium in Christo, wie wir sie schon bei Augustinus, mit seinem Grundgedanken von der Civitas Dei systematisch verbunden, dargestellt fanden. Aber dieses Stück hat, wie bereits oben S. 117 betont, eine Vorgeschichte, die weit zurückliegt, und die hier zu skizzieren ist, weil man daraus sieht, aus wie tiefen Wurzeln die Anschauung hervorgeht, und weil z. T. die Form, in der sie dauernden Ausdruck findet, namentlich das Wort vom Priesterkönigtum Melchisedeks und im Gegensatz dazu von dem Aaron's nur von daher verstanden werden kann.

Zuerst tritt uns die Anschauung, daß der Heiland Priester und König sei, in jener merkwürdigen Schrift entgegen, die in der uns vorliegenden Gestalt aus dem 2. Jahrhundert nach Christus stammt, doch o. Zw. auf älterer jüdischer Grundlage beruht, die sog. Testamenta duodecim patriarcharum[2]).

---

1) Vgl. Helmuth Hintz, Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Apokalypse-Kommentar aus dem 13. Jahrhundert, Dissertation Greifswald 1915.

2) Vgl. Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche. 3. Aufl. 1905, Bd. 16 S. 253ff.; G. Schürer, Geschichte Israels, 3. Aufl. 1898,

Hier werden die zwölf Patriarchen nach dem Muster des letzten Segens Jakobs (Mose 1, 49ff.) der Reihe nach mit ihren letzten Reden an ihre Söhne eingeführt, und es wird diesen außer anderem immer wieder eingeschärft, daß sie Levi und Juda gehorchen sollen, weil Gott jenem das Priestertum, diesem das Königtum gegeben habe, und zwar mit dem Vorzuge, daß, wie u. a. Juda selbst sagt[1]), das Königtum dem Priestertum untergeben ist, da es sich zu ihm verhält wie die Erde zum Himmel, wie der Mond zur Sonne[2]). Aus Levi und Juda soll, so wird wiederholt prophezeit, der Heiland hervorgehen als Priester und König. Es widersprach das nicht der alttestamentlichen Prophezeiung, daß der Messias aus dem Stamme Davids, Juda, kommen werde, denn die Abstammung von Levi — und hierdurch von Aaron — galt zugleich als vermittelt durch Maria schon in den „Testamenta" und wurde weiterhin in verschiedener Weise abgeleitet.

Eine Zeitlang war diese Anschauung beliebt, aber schon Irenaeus betonte, daß Christus nach dem Fleische zwar von Levi und Juda als Priester und König geboren, aber anders — durch Joseph — im Geiste vorgebildet sei[3]), und nannte nur in historischem Sinne Aaron Wurzel und Fundament des Sacerdotiums[4]). Vorwiegend trat dann die mystische Beziehung auf Melchisedek hervor, die sich auf die Verheißung im Psalm 109 (nach der neueren Zählung 110) Vers 4 gründete: Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedek. Der Hebraerbrief beruft sich im Kapitel 7 darauf, indem er das neue Priestertum Christi als das in Kraft des ewigen Lebens geschaffene gegenüber dem fleischlichen secundum ordinem Aaron bezeichnet und motiviert. Das Königtum ist hier nicht besonders hervorgehoben, wenn es auch darin eingeschlossen erscheint, ebenso wie später oft, wenn von dem Sacerdotium secundum ordinem Melchisedek die Rede ist. Und auch wenn das Regnum Christi ausdrücklich neben dessen Sacerdotium gestellt wird, wenn Christus Rex et Sacerdos genannt wird, ist das oft nur in transzendentalem Sinne gemeint oder wenigstens nicht mit irdischer Herrschaft ausdrücklich in Verbindung gebracht. So bei Cyprian, Origines, in den Constitutiones apostolicae, bei Ambrosius von Mailand, Chrysostomus.

Bd. 2 S. 252; Edition von R. Sinker 1869, Cambridge, bei Migne, Patrologiae cursus compl., series graeca Tom. 2 Col. 1038ff., mit der lateinischen Übersetzung vom Jahre 1242.

1) Migne l. c. Col. 1082.

2) Diese Gleichnisse in Bezug auf König- und Priestertum treten hier zum ersten Male auf, soviel ich sehe.

3) Scti. Irenaei episcopi Lugdunensis quae supersunt omnia ed. Ad. Stieren 1848, Bd. 1 S. 836 Fragmentum XVII, bei Migne, Patrologiae series graeca Bd. 7 Col. 1239 mit latein. Übersetzung.

4) Ed. Stieren l. c. S. 844, Migne l. c. Col. 1246 Fragmentum XXXIII.

Hieronymus verhält sich in der interessanten kritischen Abhandlung über die Bedeutung Melchisedeks, die er im Brief 73 an den Presbyter Evangelus gibt[1]), ablehnend gegen die allegorische Auslegung, indem er die Übertreibungen vor Augen hat, die bis zu ketzerischer Sektenbildung führten[2]). Man wollte in solchen Kreisen die Verkörperung des Logos in Melchisedek sehen, und auch späterhin noch beriefen sich Anhänger des Monophysitismus, Monotheletismus, Monergetismus in diesem Sinne auf Melchisedek, sogar mit Anwendung auf das einheitliche Priester-Königtum des Kaisers[3]). Als das Papsttum die Weltherrschaft beanspruchte, wandte es in entgegengesetztem Sinne das Priester-Königtum Melchisedeks auf sich an, wie wir gegen Ende dieser Untersuchungen sehen werden, und wies dabei gerade darauf hin, daß Christus als „verus homo verusque Deus" auch „verus rex ac verus sacerdos" sei[4]), was nach den längst verschollenen Lehren der Monophysiten usw. nicht mehr mißdeutet werden konnte.

Schon vor dem Hebraerbrief hatte aber Philo von Alexandria Melchisedek als Typus gottgeschaffenen Priester- und Königtums gedeutet und im Zusammenhange damit den Typus des gerechten, friedfertigen Herrschers dem des Tyrannen entgegengestellt[5]). Augustinus erblickt, wie wir oben in diesem Abschnitt S. 117 sahen, allerdings sowohl Sacerdotium wie Regnum Christi in Melchisedek vorgebildet und läßt die Herleitung von Levi und Juda „secundum ordinem Aaron" nur in fleischlichem Sinne gelten, doch bringt er nicht unmittelbar das irdische Sacerdotium und Regnum damit in genetische Verbindung, so stark er sonst auch die Einheit und innere Verbindung der Civitas oder Ecclesia Dei im Himmel und auf Erden betont und deren Priester und Herrscher unter ihrem Haupte Christus gemeinsam den Herrschern der Civitas Diaboli gegenüberstellt[6]).

---

1) Migne, Patrologiae series latina Tom. 22, Col. 676ff.

2) Vgl. über die Melchisedekianer A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengeschichte, 3. Aufl., Bd. 1 S. 671ff.; Joh. Kunze, Marcus Eremita, 1895, S. 76ff.

3) So bei dem Disput im Verhör des Abtes Maximus vor dem byzantinischen Senat 655 (Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio XI Col. 6): Maximus verneinte die Frage „Ergo non est omnis christianus imperator etiam sacerdos?" und entsprechend die Berufung auf die Einnatur Melchisedeks, beides in orthodoxem Sinne gegen die Monotheleten.

4) So Innocenz IV, s. Acta imperii inedita ed. Ed. Winkelmann Bd. 2 S. 698, 14ff.

5) Philonis Alexandrini opera quae supersunt ed. L. Cohn und P. Wendland 1896, Bd. 1 S. 130 Legum allegoriarum lib. III; ed. A. F. Pfeiffer 1785, Bd. 1 S. 288f. mit lat. Übersetzung.

6) Vgl. oben im Abschnitt über die augustinischen Ideen S. 20 mit Note 5.

Jedenfalls war die Anschauung vom Priesterkönig bald so geläufig, daß die Konzilien zu Byzanz 448 und zu Chalcedon 451 den Kaiser mit dem ehrenden Beiworte τῷ ἀρχιερεῖ βασιλεῖ begrüßten[1]).

Erst Gelasius aber hat in seiner vorhin angeführten Deduktion irdisches Sacerdotium und Regnum unmittelbar von Christus als Sacerdos und Rex nach dem Typus des Melchisedek abgeleitet und genetisch begründet. Man ersieht mit Hinblick auf die eben gegebene Skizze, die sehr ausgeführt zu werden verdient, aber für diesen Zweck genügt, was von jener Deduktion des geistvollen Papstes neu, was bereits zu seiner Zeit vorhandenes Gedankengut war.

Den Vorzug, der bei der gleichen Herleitung der beiden Gewalten doch der geistlichen zukommt, darf man nur nicht übersehen und nicht unterschätzen! Um ganz zu bewerten, was dieser Vorzug bedeutet, darf man nicht die geringe praktische Energie moderner Religiosität in Gedanken haben, sondern man muß sich in den Geist von Zeiten und Menschen versetzen, deren Lebensführung von der Religion wirksam beherrscht wird, denen die Wahrung des Seelenheils und die Sicherung des Jenseits Lebenssorgen sind. So kann sich auch dem Kaiser gegenüber Gelasius darauf berufen und die Unterordnung in dieser Hinsicht darauf begründen, wie es noch schärfer dessen zweiter Nachfolger Symmachus in einem Schreiben an Kaiser Anastasius ausdrückt[2]):

Conferamus autem honorem imperatoris cum honore pontificum: inter quos tantum distat, quantum ille rerum humanarum curam gerit, iste divinarum. Tu, imperator, a pontifice baptismum accipis, sacramenta sumis, orationem poscis, benedictionem speras, poenitentiam rogas; postremo tu humana administras, ille tibi divina dispensat, und er nimmt diesen Vorzug der geistlichen Gewalt in Anspruch, so sehr er gleich darauf betont, daß beide Ämter gottgewollt seien: quia his praecipue duobus officiis regitur humanum genus et non debeat aliquid eorum existere, quo valeat offendi Divinitas, maxime, quum uterque honor videatur esse perpetuus atque ita humano generi ex alterutro consulatur.

Die Berufung auf diese Grundanschauung vom Regnum und Sacerdotium als allgemeingültige und allgemein wirksame Zeitanschauung erscheint umso berechtigter, als wir sie von seiten der weltlichen Macht geteilt und ebenso ausdrücklich ausgesprochen finden. So schreibt schon Kaiser Theodosius an den

---

1) Ersteres bei Harduin, Acta conciliorum II 160 D, eingeschaltet in die Verhandlungen des Konzils zu Chalcedon, da jene Akten hier verlesen wurden; letzteres bei Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio V, Col. 733/34.

2) Epistolae Romanorum pontificum ed. Thiel S. 703.

Bischof Cyrillus von Alexandria[1]): Imperatores siquidem constituti a Deo et conjuncti subjectorum pietate et securitate consistentes inerumpibilem semper copulationem horum servamus, Providentiae et hominibus mediantes; illi namque ministramus ad reipublicae crementum. Besonders wirksam hat Kaiser Justinian I. in der Einleitung zu seinem Edikt vom 16. März 535 die Anschauung ausgesprochen[2]):

Maxima inter homines Dei dona a superna benignitate data sunt sacerdotium et imperium, quorum illud quidem rebus divinis inservit, hoc vero humanas res regit earumque curam gerit; quorum utrumque ab uno eodemque principio proficiscitur et humanam vitam exornat. Quare nihil imperatoribus aeque curae fuerit atque sacerdotum honestas, siquidem hi etiam pro illis ipsis semper Deo supplicant. Nam si alterum omni ex parte integrum est et fiducia Dei praeditum, alterum recte et decenter rempublicam sibi traditam exornat, bonus quidam concentus existet, qui quicquid utile est humano generi praebeat.

Wir sehen so in der Tat auf beiden Seiten die gleiche Grundanschauung von der gemeinsamen göttlichen Mission des Sacerdotiums und Imperiums zu gegenseitiger Förderung ihrer Aufgaben und zum Segen der Menschheit, wobei der ideelle Vorzug des ersteren hinsichtlich der Vermittelung des Seelenheils dort betont, hier anerkannt wird.

Ich habe schon vorhin bemerkt, daß man dies letztere Moment nicht übersehen und unterschätzen darf. Es kommt im allgemeinen von altersher zum Ausdruck in Gleichnissen des Verhältnisses zwischen Geistlichem und Weltlichem, von denen ich weiterhin handeln werde, wo sie in dem Streite der Ansichten eine gewisse Rolle spielen. Es kommt auch persönlich von früh an zum Ausdruck in der Bezeichnung des Verhältnisses vom Geistlichen zum Laien als pater (πάππας)[3]) zum filius, wie sie sich bei den verschiedensten Völkern unabhängig von staats- oder kirchenrechtlicher Bedeutung als Ausdruck der Verehrungswürdigkeit der Priester, den Vertretern des Göttlichen, findet. Selbst zur Zeit ihrer weitgehenden Kirchenhoheit haben die christlich-römischen Kaiser den Bischof von Rom offiziell als „pater" angeredet und sich von ihm „filii" nennen lassen, sich selber so genannt[4]). Geistliche, wie Ambrosius[5]) und manche

1) Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio V Col. 531 E.

2) Corpus juris civilis editio stereotypica, Tom. 3 rec. Schöll und Kroll 1895, Novella VI S. 35 f. in der latein. Übersetzung dort.

3) Vgl. F. X. Kraus, Realencyklopädie der christlichen Altertümer, 1886, Bd. 2 S. 581 und Gelzer in der unten S. 163 angeführten Schrift S. 565 f.; oben bei mir S. 140/41.

4) Siehe die Stellen bei Ed. Eichmann, Die Adoption des deutschen Königs durch den Papst (Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgeschichte, Germanist. Abteilg., 1916, Bd. 37 S. 292 Note 7, die noch vermehrt werden können.

5) Siehe oben S. 147.

Päpste, haben unehrerbietige Haltung, haben Eingriffe der Kaiser in die kirchenamtliche Sphäre mit dem Hinweis auf das väterlich-söhnliche Verhältnis gerügt und zurückgewiesen. Aber man darf nicht sagen, wie Eichmann a. a. O. S. 291f., daß darin ein Protest gegen das „Staatskirchentum" zu finden sei, denn mit diesem Wort und Begriff verbindet sich unvermeidlich die Vorstellung eines Verhältnisses von Kirche und Staat in modernem gegensätzlichen Sinne[1]), von der eben in jenen Zeiten, wie dargelegt, nicht die Rede sein kann. Betont doch gerade Ambrosius, indem er den Kaiser in seine Schranken weist und ihm schreibt „imperator non supra ecclesiam est", daß er als „filius ecclesiae intra ecclesiam" stehe[2]). Und wenn Papst Gelasius die Anerkennung des von ihm exkommunizierten Patriarchen Acacius seitens des Kaisers verwirft, und ganz ähnlich sagt „imperator filius est, non praesul ecclesiae"[3]), so bedeutet das nicht mehr noch weniger, als wir vorhin in den Äußerungen jener Zeit von päpstlicher Seite, namentlich von Gelasius selbst, wie von kaiserlicher Seite niedergelegt und anerkannt gefunden haben. Es bedeutet nicht mehr, aber auch nicht weniger. Selstverständlich mußte unter den anderen Söhnen der Ecclesia Dei der Inhaber des höchsten weltlichen Amtes als ein besonders hervorragender gelten, und später bei der bestimmten Ausbildung der Verhältnisse von Papst und Kaisertum hat man das bestimmter formuliert. Aber der ursprüngliche Sinn verehrender Sohnschaft blieb dabei bestehen, und die Bezeichnung des Kaisers als „filius ecclesiae" nebst auszeichnenden Beiwörtern, wie piissimus, gloriosissimus, praecipuus, christianissimus u. a. m., verengte sich nicht zu ausschließender titelhafter Bedeutung, wie die des römischen Bischofs als „papa"[4]). Die Superlative jener Beiwörter darf man keineswegs in ausschließendem Sinne fassen, wie es Eichmann a. a. O. S. 292 zu tun scheint, denn sie entstammen dem superlativischen Titelwesen des byzantinischen Beamtentums, wie es uns deutlich in den Adressenformularen

1) Man kann das recht charakteristisch in den Darlegungen bei H. von Schubert ersehen (Roms Kampf um die Weltherrschaft in den „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" Nr. 23, 6. Jahrgang 1888, zweites Stück S. 3f., und Staat und Kirche von Constantin bis Karl d. Großen, akad. Festrede 1906, S. 4f.), der durch das Ausgehen von dem ihm gegenwärtigen Begriff des Staatskirchentums dazu kommt, von Anfang an Kirche und Staat als Antithesen, höchstens als Parallelgrößen zu denken und den beide einheitlich umfassenden Sinn des Kirchenbegriffes als der Civitas Dei zu übersehen, wodurch er u. a. auch dazu kommt, wie andere, dem Augustinus die Lehre von der Herrschaft der Kirche über den Staat zuzuschreiben, eine Ansicht, die wir S. 118ff. abzulehnen gefunden haben.

2) An der vorhin S. 147 angeführten Stelle.

3) Epistolae pontificum Romanorum genuinae ed. A. Thiel I S. 292/93.

4) Vgl. oben S. 140/41.

des päpstlichen Kanzleibuches, des Liber diurnus, entgegentritt, wo neben der Adresse des Kaisers „Domino piissimo et serenissimo victori ac triumphatori filio amatori Dei et Domini nostri Jesu Christi“ und der Kaiserin „dominae piissimae filiae“ die Anrede der Patricii mit „excellentissimi atque praecellentissimi filii“, die der Konsuln mit „eminentissimi filii“ vorgeschrieben wird[1]). Der umfassende Sinn gemeinsamer Gotteskindschaft der filii Dei, Christi, Ecclesiae blieb o. Zw. auch in dem Titel „papa“ als Unterton lebendig kraft der Grundanschauung des Christentums von der Gemeinschaft aller Christen als Kinder Gottes, die aus der Heiligen Schrift, besonders aus den Episteln Pauli, so geläufig war, speziell kraft der Anschauung von der gemeinsamen Leitung der Ecclesia oder Civitas Dei durch die beiden höchsten Ämter der Christenheit, die wir sich entwickeln sahen. So wird noch in den Musterbriefformularen des 12. Jahrhunderts und weiterhin, der Praxis entsprechend, in der Anrede des Kaisers an den Papst (der sog. Salutatio)[2]) die Wendung „obedientiam et dilectionem in Christo velut patri filius“ vorgeschrieben, und so kennzeichnen Papst Alexander III. und Friedrich Barbarossa in dem Frieden zu Venedig das gegenseitige Verhältnis, indem sie sich zusichern: Praeterea dominus imperator et dominus papa ad honorem et jura ecclesiae et imperii conservanda se vicissim juvabunt, dominus papa ut benignus pater devotum et carissimum filium et imperatorem christianissimum, dominus vero imperator ut devotus filius et christianissimus imperator dilectum et reverendum patrem et beati Petri vicarium[3]). So spricht man ja heute noch vom „heiligen Vater“.

Man muß sich auch hüten, die Bezeigung demütiger Verehrung, die im Ceremoniell und Gottesdienst dem Klerus, speziell dem Papste, von Kaisern und Fürsten erwiesen wird, als Zeichen und Beweis staats- oder kirchenrechtlicher Unterordnung anzusehen, wie etwa die Voranstellung der Geistlichen vor den Weltlichen in den Zeugenunterfertigungen der Urkunden, in den Briefadressen, den Vorantritt und Vorsitz jener bei Versammlungen, Kniebeugung und Fußfall, Fußkuß, Stallmeisterdienst beim Empfange des Papstes und dergleichen. Auch nicht als eine „Demütigung“ im modernen Sinne dieses Wortes darf man solche Dinge ansehen, sondern muß sie in dem Sinne christlich-religiöser „Humilitas“ fassen, den wir von Augustinus und Gregor

1) Im Liber diurnum ed. Th. Sickel S. 1f. Vgl. auch die Übernahme und dauernde Anwendung der Superlative bei den Karolingern (G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte Bd. 3, zweite Aufl. 1883, S. 244) und bei den deutschen Königen (ibid. Bd. 6, 1875, S. 112f.).

2) Vgl. Paul Krüger, Bedeutung und Entwicklung der Salutatio in den mittelalterlichen Briefstellern bis zum 14. Jahrhundert, Dissert. Greifswald 1912, S. 10ff.

3) Bei C. Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums usw., 3. Aufl. 1911, S. 134, 8ff.

dem Großen als kennzeichnende Haupttugend des Gottesbürgers im Gegensatz zur „Superbia“ des Teufelsbürgers auf Grund der Heiligen Schrift systematisch ausgebildet gefunden haben[1]). Wenn einmal in Zeiten eines hochgespannten Imperialismus, wie in der Epoche Friedrich Barbarossas, die unter dem Einfluß des Kanzlers Reinald stand, der Herrscher an solchen Bezeigungen Anstoß nahm, so hat er sich doch, auf den herkömmlichen Brauch hingewiesen, der Sitte ihrem Sinne gemäß gefügt, ohne damit seiner Stellung etwas zu vergeben. Man sieht daraus nur, daß unter Umständen in diese Dinge mehr hineingelegt werden konnte, als herkömmlich und prinzipiell darin lag, und es ist das im Laufe der Entwicklung öfter geschehen, aber die Grundanschauung, die ich oben S. 157 zusammenfassend bezeichnet habe, ist und bleibt unter allen Wandelungen die vorherrschende Anschauung während der längsten Zeiten des Mittelalters.

Allerdings ist und bleibt dabei, abgesehen von vereinzelten extremen Anschauungen, wie die vorhin S. 144 berührten, immer ein bedeutender Spielraum für die Abgrenzung der beiderseitigen Aufgaben und Befugnisse, und dies hängt großenteils zusammen mit der ebenfalls offenen Frage halb praktischer, halb prinzipieller Natur, wie die — der göttlichen Mission gegenüber freilich sekundäre — Rechtsquelle der beiden Ämter aufgefaßt und in ihrer Tragweite erstreckt wird, dort das kirchenregimentliche, hier das staatliche Hoheitsrecht; hierin ist aber die Frage eingeschlossen, wie weit der ideelle Vorzug, den man dem Sacerdotium allgemein zuerkennt, gefaßt wird und welche reale Folgerungen daraus entwickelt werden. Der auf- und abwogende Streit um diese Folgerungen und Grenzbestimmungen erfüllt das ganze Mittelalter und spitzt sich zu, je mehr der Papst als monarchischer Vertreter des Sacerdotiums sich durchsetzt und gilt, zum Streite um das Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum. Wichtige Momente dieses Streites, wie die Kompetenz der staatlichen Gerichtsbarkeit über den Klerus, die Wahl und Einsetzung der Geistlichen, die Stellung des Kirchengutes und dessen Insassen zum Staate, finden entsprechenden Ausdruck an höchster Stelle in dem Kampfe um die Unabhängigkeit des Papstes und seines Kirchenstaates von der weltlichen Gewalt, indem das Papsttum sich zugleich jener Interessen des Klerus überhaupt annimmt. Und andererseits gipfeln die Konflikte wegen der Erstreckung der geistlichen Disziplinargewalt über die Laien, wegen des Maßes der Beteiligung des Klerus an der staatlichen Sphäre u. a. m. in dem Streite um die Befugnis päpst-

1) Vgl. oben S. 27. — Um sich den Unterschied zwischen dem Begriff christlicher Demutsbezeigung und dem der Demütigung oder Unterordnung recht zu veranschaulichen, mag man sich erinnern, daß der österreichische Kaiser noch jetzt jährlich, am Allerseelentag, wenn ich nicht irre, einigen armen Greisen die Füße wäscht.

licher Strafgewalt über Könige und Kaiser, um die politische Stellung des Papsttums zu den staatlichen Mächten, in letzter Linie um dessen Weltherrschaft.

Überall spielt hierbei eine zunehmend wichtige Rolle das politische Element, das wir als den einen der drei Hauptfaktoren der päpstlichen Primatstellung nun in seiner Entwicklung zu betrachten haben.

Justinian befestigte und verstärkte in seiner Gesetzgebung einerseits die politische Stellung der Bischöfe, ihre Beteiligung an der weltlichen Verwaltung des Staates, die oben S. 147f. berührt worden ist[1]), andererseits zog er die kaiserliche Kirchenhoheit schärfer an und scheute sich sogar, trotz seiner prinzipiellen Erklärungen, nicht vor Eingriffen in die kirchliche, dogmatische Sphäre[2]). Zugunsten der Eintracht im Reiche wünschte der Kaiser bekanntlich jene drei Schriften (drei Kapitel, wie sie meist genannt wurden und werden) ausdrücklich verdammt zu sehen, die auf dem Konzil zu Chalcedon 451 nicht beanstandet worden waren, und erließ deshalb 544 ein dahingehendes Edikt zur bestätigenden Unterschrift an alle Kirchen. Die Bischöfe des Orients, gefügig wie immer, unterzeichneten durchweg; die des Westens, voran Papst Vigilius, weigerten sich. Vigilius wurde nach Byzanz geladen und nach mannigfachen Bedrängnissen und Zwischenfällen zum Nachgeben gebracht; auch sein Nachfolger verwarf die drei Kapitel. Aber ein großer Teil der abendländischen Bischöfe wollte nichts von Nachgeben wissen und setzte sich in offenen Widerspruch gegen das geistliche Oberhaupt; ein seltener Konflikt drohte, bemerkenswert für uns, weil er zeigt, wie man von seinem geistlichen Oberhaupte selbständige Haltung gegenüber der kaiserlichen Staatsgewalt in solchen Dingen verlangte, wenn diese sich immer wieder zu Übergriffen und Vergewaltigungen hinreißen ließ. Vor Weiterem rettete gleich nach Justinians Tode der Einbruch der Langobarden die westliche Kirche, allerdings, um sie neuer anderer Gefahr auszusetzen.

Die Langobarden waren teils noch Heiden, teils Arianer; es wiederholte sich einigermaßen die Situation wie zur Gothenzeit, nur schwieriger, weil diese Eroberer viel rücksichtsloser und wilder auftraten als die Gothen. Freilich stockte ja der erste Sturm der Eroberung bald, um in einen ziemlich permanenten Kleinkrieg gegen die kaiserlich gebliebenen Gebiete zu verfallen; man sah sich dabei auf die Hilfe von Byzanz, so wenig

1) Es erscheint mir als das wesentlichste Verdienst des öfter angeführten Werkes der beiden Carlyle, die Nachwirkung der römischen Gesetzgebung in der späteren Zeit aufgewiesen zu haben.

2) Vgl. Aug. Knecht, Die Religionspolitik Kaiser Justinians I., Dissertation Würzburg 1896, und H. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. (17. Stück der Neuen Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche), 1913.

energisch sie auch meist war, angewiesen, aber das so wünschenswerte Zusammengehen mit dem Souverän und dessen Vertreter in Italien, dem Exarchen zu Ravenna, wollte auf die Dauer nie recht gelingen, weil immer von neuem kirchliche Differenzen dazwischen kamen und das Haupt der abendländischen Kirche die von dort gefährdete Glaubensfreiheit verteidigen mußte. So, immer wieder von Byzanz im Stiche gelassen, auf die eigenen Hilfskräfte angewiesen, erstarkte die politische Stellung des römischen Bischofs in merkwürdiger Weise gerade unter aller Not und Gefahr dieser Zeit. Die Bischöfe waren überhaupt in der Zeit der Völkerwanderung die Verteidiger ihrer Städte, wenn die Barbaren die Länder durchfluteten; sie harrten bei ihrer Gemeinde aus, wenn die kaiserlichen Beamten entflohen; sie genossen das allgemeine Ansehen, hatten die Autorität und die Machtmittel, waren an staatliche Betätigung gewohnt, wie wir dargelegt haben, genug gewöhnt, um die Verteidigung zu organisieren und zu leiten. Und dies alles traf bei dem Bischof von Rom in besonders starkem Maße zusammen.

Papst Gregor der Große repräsentiert dieses politische Moment besonders anschaulich und wirkungsvoll[1]). Er übernahm sein Amt unter den mißlichsten Umständen: Rom war durch Überschwemmung und darauf folgende pestartige Seuche schwer verheert, die Langobarden dehnten ihre Streifzüge bis in die nächste Umgegend aus, die kaiserliche Regierung leistete keine nachhaltige Hülfe und durchkreuzte obenein oft die Versuche Gregors, einen leidlichen Frieden mit den Feinden herzustellen. Er sah sich wesentlich auf die eigenen Hilfsquellen angewiesen. Wirtschaftlich verstärkte er diese in besonderem Maße durch die grundlegende Neuorganisation der kirchlichen Güterverwaltung, der Patrimonia S. Petri, deren Naturalerträge, namentlich an Getreide aus Sizilien, ihn in den Stand setzten, der Hungersnot und Teurung in den schweren Zeiten abzuhelfen, während er die Geldbeträge verwendete, um in der Stadt und weithin die Verteidigung zu unterstützen. In Verbindung mit den kaiserlichen Stadtkommandanten, die seiner Person und seinen Mitteln gegenüber ganz in den Hintergrund traten, organisierte er die städtischen Milizen, die damals überall in den italischen Gebieten aufkamen, unterhielt den militärischen Zusammenhang mit der Umgegend und mit Ravenna, errichtete Kastelle, lieferte Geld und Waffen, wo es daran fehlte, führte Verhandlungen mit Freund und Feind. Schreibt er doch selbst einmal, der Inhaber seines Amtes sei so sehr durch äußere Sorgen in Anspruch genommen, daß er nicht wisse, ob er eigentlich das Amt eines Seelenhirten oder eines weltlichen Fürsten bekleide[2]). In der Tat gedieh die

1) Vgl. L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter (Geschichte der europäischen Staaten), 1900, Bd. 2 erste Hälfte S. 93 ff.

2) Im Registrum Mon. Germ. Epistolarum, Tom I, Pars 1, Seite 35, 28 ff. Vgl. auch G. Joh. Th. Lau, Gregor I der Große, 1845, S. 297 Note 2, 302 Note.

Stellung des römischen Bischofs unter diesen Umständen zu einer so selbständigen Autorität, daß sie der Stadtherrschaft ziemlich gleichkam, wenn auch die kaiserlichen Beamten, der Dux mit seinen Leuten, noch da waren und es Gregor ganz fern lag, sich der Souveränität des kaiserlichen Herrn in Byzanz zu entziehen.

Freilich hinderte ihn das nicht, mit aller Entschiedenheit das kirchliche Interesse gegen Byzanz zu vertreten, da eine neue Anmaßung wieder einmal die alte Tendenz dieser Hofkirche nach der Vorherrschaft in der Kirche verriet. Es ist bezeichnend für diese Tendenz, daß man dem Vorwurf des Mangels apostolischer Gründung, der sich bei der Rivalität mit Rom stets so fühlbar machte, seit dem 6. Jahrhundert in Byzanz die Behauptung entgegensetzte, die zur Legende wurde, der ältere Bruder des Petrus, Andreas, habe die dortige Kirche gegründet. Der Patriarch Johannes rief nun von neuem Rom in die Schranken, indem er sich die Anrede „ἐπίσκοπος οἰκουμενικός“, lateinisch „episcopus universalis“ beilegen ließ, die sonst auch gelegentlich aus Devotion diesem oder jenem Patriarchen gegenüber vorgekommen, aber nie titelhaft stehend geworden war[1]). Gregor ermahnte bald nach seinem Amtsantritt den von ihm sonst hochgeschätzten Prälaten, diesen anmaßenden Titel abzutun, und blieb trotz der Verwendung des Kaisers Mauricius dabei, die Abstellung solchen Unterfangens zu fordern. Er bezeichnete es als eine „temptatio diabolicae usurpationis“, er mahnte eindringlich die Amtsbrüder in Antiochia und Alexandria, dagegen zu wirken, indem er ihnen schrieb[2]), es quäle ihn schmerzlich, daß jener ihm wohlbekannte und allgemein beliebte, bis dahin so fromme Mann „ex ea, quam praetendebat humilitate, jactantiam[3]) sumpsit, ita ut universa sibi temptet ascribere et omnia, quae soli uni capiti cohaerent, videlicet Christo, per elationem pompatici sermonis ejusdem Christi sibi studeat membra subjugare. Nec mirum, quod ille temptator, qui initium omnis peccati scit esse superbiam, et tunc ea in primo homini (d. i. Adam) ante omnia usus est et nunc eam quibusdam hominibus ponit in fine virtutum ... Unde magnopere orandum est et omnipotens Deus assiduis precibus implorandus, ut hunc a mente illius avertat errorem, hoc ab unitate atque humilitate ecclesiae malum superbiae et confusionis amoveat usw.[4]). Und in seinem

1) Vgl. H. Gelzer, Der Streit über den Titel des ökumenischen Patriarchen (Jahrbücher für protestant. Theologie, 1887, Jahrg. 13 S. 549ff.) und derselbe, Staat und Kirche in Byzanz (Historische Zeitschrift, 1901, Bd. 86 N. F. 50 S. 207ff.). Gelzer unterschätzt die Bedeutung des Streites m. E., weil er die Sache nicht von dem hier dargelegten allgemeinen römischen Interesse aus betrachtet.

2) Mon. Germ. hist. Epistolarum, Tom. I, Pars 1, S. 331ff.

3) Vgl. oben Seite 42 mit Note 3.

4) Man überzeuge sich durch Rückblick auf meine Darlegungen oben S. 27, 29, 41f., wie völlig sich Gregor in diesen Äußerungen als

Schreiben an den Kaiser Mauricius[1]) weist er auf den Apostel Petrus hin, der sich trotz seines hohen Auftrages niemals „universalis apostolus" genannt habe, er erinnert an die wiederholten Ketzereien der byzantinischen Kirche und fügt eindringlich hinzu: Si igitur illud nomen in ea ecclesia sibi quisquam arripit . . ., universa ergo ecclesia, quod absit, ab statu suo corruit, quando is, qui appellatur „universalis", cadit.

Wenn man erwägt, welche Bedeutung das Verhältnis Roms zu Byzanz für die päpstliche Primatstellung hat, wie wir bereits sahen und noch weiterhin sehen werden, und wenn man erwägt, welche Bedeutung diese für die Stellung der Päpste als Vertreter und Haupt des Sacerdotiums gegenüber dem Regnum hat, von der wir in diesem Abschnitt reden, so wird man verstehen, weshalb ich in diesem Zusammenhang auf die Äußerungen Gregors eingehe. Hat man doch letztere und den ganzen historischen Zusammenhang, in dem sie stehen, so weit verkennen können, um zu sagen: „wie konnte Gregor eine allenfalls überstiegene Selbstgefälligkeit ‚teuflisch' nennen?" Gregor hat in den angeführten Stellen selbst die Antwort gegeben, im vollsten Sinne der augustinischen Ideen, und nur, wer keine Ahnung von diesen Ideen hat, in denen ein Gregor, wie die Geister des Mittelalters überhaupt, lebte, nur wer zudem den ganzen Zusammenhang des steten Kampfes der Päpste gegen die Hofkirche Byzanz ignoriert, kann den tiefen Ernst und die Tragweite dieses Einzelkonflikts so gründlich oder vielmehr so oberflächlich mißverstehen. Man hat auch behauptet, in der ostentativen Gegensätzlichkeit, mit der Gregor sich als „servus servorum Dei" bezeichnete, eine Bezeichnung, die bekanntlich bald stehend im Titel der Päpste wurde und es bis heute geblieben ist[2]), liege mehr wahre Überhebung als in der Inanspruchnahme des Titels „episcopus universalis", die der Papst mit „zur Schau getragener Demut" dem Byzantiner vorrückte. Wir wissen, welcher tiefe Ernst christlicher Überzeugung in dem Gegensatz von Superbia und Humilitas sich ausspricht, wie wahrhaftig namentlich ein Gregor diesen Gegensatz empfunden haben muß, der mit Augustin die Superbia als Urgrund aller Sünde, die Humilitas als innerste und höchste Tugendpflicht des Christen ansah, ein Mann, der die glänzendste weltliche Stellung hinwarf, um im Kloster seinem Seelenheil zu leben, und sich nur mit größtem Widerstreben in die Geschäfte

Geisteskind des Augustinus zeigt und sich dessen spezifischer Schlagworte bedient (zu dem Ausdruck „confusio" vgl. besonders S. 19 mit Note 4, S. 42 ex.), wie irrig somit die Ansicht ist, die ich S. 53 ex. abgewiesen habe.

1) L. c. Seite 321, 27 ff.; 322, 23 ff. Vgl. auch ibidem Pars 2, Seite 31, 17 ff. in dem Schreiben an Eulogius.

2) Vgl. K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln (Kirchenrechtl. Abhdlgen 1913 Heft 81) S. 120 ff.; W. Levison in der Zeitschr. der Savignystiftung kanon. Abtlg. 1916 Bd. 6 S. 384 f.

der Kurie, endlich in das Bischofsamt ziehen ließ; klagt er doch wiederholt in seinen Briefen über die Unrast der Geschäfte, in die er zur Gefährdung des Seelenfriedens verwickelt ist, mit jener Sehnsucht nach dem weltentrückten Ideal christlicher Lebensführung, das die Seele gerade der bedeutendsten Weltkleriker des Mittelalters und speziell der bedeutendsten Päpste durchzieht und oft ergreifenden Ausdruck findet. Das alles soll nur zur Schau getragen sein? Mit welchem Rechte spricht man diesen Männern, dieser ganzen Zeitanschauung die Wahrhaftigkeit der Überzeugung ab?, namentlich wenn es sich, wie in dem Falle, von dem wir reden, nicht um die Vertretung eines persönlichen Interesses und Meinens, sondern um die Vertretung einer Mission handelt, die in der überkommenen Aufgabe des Amtes liegt, in der Mission den Primat Sankt Petri, mit der Gewähr unentwegter Glaubenstreue, zu verteidigen gegen den Patriarchen von Byzanz, dem solche Gewähr fehlte. Daß es darauf auch in diesem Konflikte ankam, zeigt beiläufig dessen Ausgang, den erst Gregors Nachfolger erlebte, indem Kaiser Phokas 607 den Erstrang des römischen Bischofs ausdrücklich anerkannte, ohne freilich seinem Patriarchen die Führung jenes Titels zu verbieten. Die Päpste, gelegentlich selbst so bezeichnet[1]), haben immer wieder dagegen protestiert, und Gregor VII. hat in seinen berühmten Grundsätzen über Recht und Befugnis des römischen Bischofs bekanntlich ausgesprochen „quod solus Romanus pontifex jure dicatur universalis“[2]), womit er nur sagen will, daß, wenn einem Bischof überhaupt dieser Titel zusteht, er dem römischen allein von Rechtswegen zukomme, ohne ihn sich oder den Päpsten sonst wirklich zulegen zu wollen oder zuzulegen. Er dachte darüber ohne Zweifel ebenso wie Gregor I.[3]), in dessen Geiste er so ganz lebte.

---

1) Vgl. Gelzer l. c. S. 582f. bezw. 209.

2) Registrum Gregorii VII. ed. Jaffé in Bibliotheca rerum Germ. Tom. II. S. 174.

3) Dieser hat auch die Ansicht, daß der Titel von Rechtswegen dem römischen Bischof zukomme, wenngleich nicht von diesem geführt sei und zu führen sei, s. M. G. Epistolae l. c. Pars 1, 322, 33f. mit der Note 3 und auf S. 323 Note 1. — Wenn Gregor VII. sich in den Lehnseiden der Normannenfürsten (Registrum l. c. S. 36 und 427) „universalis papa“ nennen läßt, so hat diese Ausnahme einen leicht zu erschließenden Grund: die unteritalischen Gebiete byzantinischer Souveränität waren seit dem Bilderstreit der Obedienz des Patriarchen von Byzanz unterstellt worden, und daher bezeichnet es den Gegensatz gegen diese Ansprüche und Byzanz überhaupt, wenn die neuen Herren jener Gebiete den Papst als „universalis“ anerkennen. Auch daß Friedrich Barbarossa im Frieden zu Venedig 1177 den Papst Alexander ausdrücklich als „catholicum et universalem papam“ anerkennt (Mon. Germ. Legum sectio 4 Constitutiones et acta I 362), mag damit zusammenhängen, daß die Kurie seit Konrad III. ein Bündnis des deutschen Königs mit Byzanz

Ich habe früher (S. 52ff.) dargelegt, wie Gregor I. zu Augustinus steht; mit seiner sonstigen Wirksamkeit haben wir uns nicht zu beschäftigen; ich erinnere nur daran, daß er die Einrichtung des Vikariats[1]) mit vollem Bewußtsein ihrer Bedeutung für die Einheit der kirchlichen Leitung und den Zusammenhang der Einzelkirchen mit Rom im Bereiche des Patriarchats neu belebte und dessen kirchenregimentliche Rechte handhabte soweit möglich. Es lebte in ihm, wie in manchen der besten Vertreter des römischen Bistums, noch unverkennbar etwas von dem alten Römergeist: die schöpferische wenn auch nicht originale Kraft der Organisation, so daß er das bisher Erarbeitete auf den verschiedenen Gebieten seiner vielseitigen Tätigkeit in einheitlichem Geiste zusammenfaßte und in lebenskräftige Formen brachte, wodurch es wie ein Neues die weitere Entwickelung bestimmen konnte. Man hat daher Gregor zum Teil eine Originalität zugesprochen, namentlich zu Ungunsten Augustin's, die ihm nicht zukommt. Die allmählich erwachsene politische Stellung des römischen Bischofs, die Gregor organisatorisch gefestigt hat, sollte auch als ein integrierendes Element in die Entwickelung des Papsttums bedeutend eingehen.

Die politische Situation Italiens und speziell die des römischen Gebietes blieb lange Zeiten hindurch wesentlich dieselbe, auch als sich die Langobarden im Laufe des 7. Jahrhunderts allmählich ganz dem Katholizismus zugewandt hatten. Man hatte sie doch zu sehr als den Erbfeind kennen gelernt und fürchtete zu sehr ihre nahe Herrschaft, als daß man den Widerstand gegen sie aufgegeben und sich von dem byzantinischen Imperium losgesagt hätte. Bei der unzureichenden Unterstützung von seiten des letzteren sah man sich allerdings vorwiegend auf die eigenen Kräfte angewiesen, der Zusammenhang der noch byzantinisch gebliebenen Gebiete wurde zunehmend zerrissen und die einzelnen Gebietsbezirke gewannen unter diesen Umständen zunehmende Selbständigkeit. Es wiederholten sich zudem stets wieder despotische Eingriffe des Souveräns in die Glaubensfragen, welche die italische, die abendländische Kirche unter Führung ihres Oberhauptes zurückweisen mußte, denn es waren Fragen, die immer von neuem den Kern der Erlösungslehre, die Wesenheit des Erlösers, betrafen, wie der Monotheletenstreit, und diese Opposition nahm zunehmend einen rebellischen Charakter an gegen die kaiserliche Regierung, wenn diese ihren Vertreter, den Exarchen, zu Zwangsmaßregeln wider den Bischof von Rom aufbot. Da strömten denn gelegentlich die Bürgermilizen Roms, der umliegenden Städte weit und breit herbei, um ihr gefährdetes kirchliches Oberhaupt zu schützen; es kam dahin, daß die

---

mit Aussicht auf Abtretung süditalischer Gebiete bezw. Siziliens nach gemeinsamer Eroberung fürchtete.

1) Vgl. oben S. 143.

römische Bürgerschaft einem neuentsandten Stadtkommandanten die Anerkennung verweigerte, es kam zu Straßenkämpfen in der Stadt. Schließlich gab man in Byzanz doch immer nach, und es blieb bei dem alten Verhältnis.

Merkwürdig genug erscheint es, daß sich diese ganze für alle Teile prekäre Situation Italiens so lange erhalten konnte, namentlich, da sie für die Sicherheit der langobardischen Herrschaft höchst gefährlich war oder es jeden Augenblick werden konnte, sobald die Gegner sich gemeinsam aufrafften. König Liutprand hat das wohl eingesehen, da er energisch vorging, die großen byzantinischen Gebiete, die zwischen den langobardischen lagen, den Exarchat, den römischen Dukat und den beide verbindenden schmalen Streifen des Dukats von Perugia, zu erobern[1]). Während die bedrohten Territorien sich nun in Gemeinschaft mit den byzantinischen Truppen und Behörden nicht ohne Erfolg verteidigten, brach abermals ein kirchlicher Zwist aus, der den Orient unter Führung des Kaisers und den Occident unter Führung der römischen Bischöfe von 726 bis 787 aufs Schärfste entzweite, der sog. Bilderstreit. Er wurde bekanntlich hervorgerufen durch das vom Kaiser Leo dem Isaurier erlassene Verbot der Bilderverehrung, das sich in guter Meinung gegen abgöttische, abergläubische Übertreibung des Bilderkultus kehrte, wie sie im Orient um sich gegriffen hatte, aber mit ausartendem Fanatismus, namentlich von seiten des orientalischen Mönchtums, zur Beseitigung und zu wüster Zerstörung der kirchlichen Bilder und Statuen führte. Kam es darüber schon im Osten zu lebhaften Volkstumulten, so geriet in Italien und besonders in Rom die ganze Bevölkerung in Aufruhr. Man war hier von vorne herein toleranter, weil nicht so weitgehender Mißbrauch mit der Bilderverehrung getrieben wurde, und nahm prinzipiell den Standpunkt ein, den Gregor I. in einem Dekretalbrief an den Bischof von Marseille vertreten hatte, indem er diesem schrieb[2]): es sei zweierlei, die Bilder anzubeten und das Anbetungswürdige dadurch kennen zu lernen; was die des Lesens Kundigen durch die Schrift, das lerne der Ungebildete durch die bildliche Darstellung, daher dienen die Bilder besonders zum Frommen ungebildeter Völker; dies solle der Bischof bedenken, da er doch unter solchen lebe, und ihnen sagen: si ad hanc instructionem, ad quam imagines antiquitus factae sunt, habere vultis in ecclesia, eas modis omnibus et fieri et haberi permitto, . . . sed illa adoratio, quae picturis fuerat incompetenter exhibita, sei mißfällig und zu verhüten. In diesem Sinne wandte sich damals Papst Gregor II. energisch gegen das einseitige Vorgehen

1) Vgl. L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter (Geschichte der europäischen Staaten), 1903, Bd. 2 zweite Hälfte S. 126 f. und weiterhin.

2) Mon. Germ. hist. Epistolae T. I pars 2 S. 271.

des Kaisers. Er scheute sich dabei nicht, ihm „arrogentiam et superbiam“ vorzuwerfen[1]), das Bilderverbot „facinus insolens et superbum“ zu nennen[2]); wenn der Kaiser geschrieben habe, er sei „βασιλεὺς καὶ ἱερεύς“, so treffe das zu auf solche Kaiser, wie Constantin den Großen, Theodosius, Valentinian, die Hand in Hand mit den Priestern die Kirchen geschützt und gefördert hätten, nicht aber auf ihn, der die Festsetzungen der Väter nicht hüte[3]); wiederholt betont er: „non sunt imperatorum dogmata, sed pontificum“ und setzt ihm den Unterschied zwischen Kaisertum und Geistlichkeit auseinander[4]), besonders eindringlich, indem er sagt[5]): „Imperatores, qui pie et in Christo vixerunt, ecclesiarum pontificibus obedire minime recusarunt, nec eos vexarunt, tu vero usw.,“ mit der ironischen Wendung[6]), er wolle gern die Schuld auf sich nehmen „utpote qui potestatem a Domino acceperimus et auctoritatem terrena caelestiaque solvendi et ligandi“. Die Drohungen des Kaisers weist er mit Hohn zurück[7]): nur in Rom sei er von der See aus der byzantinischen Macht erreichbar; sobald er sich einige Meilen in's Campanische begebe, könne ihm Niemand etwas anhaben; und er weist seinerseits drohend auf die hinter ihm stehende Macht hin[8]), und legt die Schuld an etwaigem Blutvergießen auf des Kaisers Haupt[9]).

Unter diesen Umständen, im schweren Gedränge zwischen den Vergewaltigungen des byzantinischen Souveräns und der drohenden Eroberung des Langobardenherrschers, wandte sich Papst Gregor III. bekanntlich schon 739 und wiederholt 740 um Hilfe an die aufsteigende Macht des Frankenreichs, die sich unter den Pippiniden neu entwickelte und damals in Karl Martell einen berühmten Vorkämpfer der Christenheit gegen die von Spanien eindringenden Muhammedaner gefunden hatte, zudem einen wirksamen Gönner des von Rom autorisierten Missionars Bonifatius. Gregor beschwor ihn in der eindringlichen Weise, die wir oben S. 133 angeführt haben, den Apostel Petrus und dessen Kirche und Volk zu schützen und verteidigen. Aber die Franken standen seit dem Ende des 6. Jahrhunderts in engem Bunde mit den Langobarden, Karl Martell hatte selbst persönliche Freundschaftsbeziehungen zu König Liutprand und entschloß sich daher nicht, gegen ihn einzuschreiten.

---

1) Mansi, Sacrorum conciliorum collectia nova et ampliss. Tom. 12 Col. 961 B.
2) Ib. Col. 969 B. 3) Ibidem Col. 976 D.
4) Ibid. Col. 968/69, 976 D, 977 BC, 980 A.
5) Ibid. 980 A.
6) Ibid. 980/981.
7) Ibid. 972 A und E.
8) An der eben angeführten, so bemerkenswerten Stelle, ibidem Col. 972 D.
9) Ibid. Col. 973 A.

So sah sich das Papsttum wieder auf seine politischen Künste angewiesen, die ihm erleichtert wurden durch die innerliche Frömmigkeit Liutprands, durch seine gläubige Verehrung des Apostels Petrus, im Widerspruch mit seinem politischen Interesse. Er ließ sich auf Waffenstillstände, auf Sonderfrieden für das römische Gebiet ein, ja er übergab schenkungsweise der römischen Kirche als Opfergabe für St. Petrus mehrere der von ihm eroberten Städte zu souveränem Besitz kraft des Eroberungsrechtes, wie es im Papstbuch verzeichnet ist: „Per donationis titulum ipsi beato Petro apostolorum principi reddidit.“ Die Entgegennahme dieser Städte, die man mit Recht die Anfänge des Kirchenstaats nennen kann, war offenbar ein rebellischer Akt gegen den byzantinischen Souverän, dem diese Städte unterstanden, aber die kaiserliche Regierung fühlte sich damals, wie später, nicht stark genug, um dagegen einzuschreiten. Die konnivente Haltung Liutprands verstieß unbedingt gegen das nationalpolitische Interesse der Langobarden; es gab eine nationale Kriegspartei, die einsah, daß rücksichtslose Eroberung und Konsolidierung nötig sei, um das langobardische Reich auf die Dauer zu erhalten. Mit König Aistulf kam ein energischer Vertreter dieser Partei auf den Thron.

Es ist bekannt genug, wie nun bald die beiden aufstrebenden Mächte, Papsttum und Frankenreich, sich die Hand reichten; wir haben nur die Momente herauszuheben, welche die Entwickelung des Verhältnisses von Sacerdotium und Regnum besonders bestimmen, und das ist nicht überflüssig, weil diese Vorgänge oft einseitig von modern politischer Auffassung aus betrachtet und die ideellen Motive der Zeitanschauungen dabei vernachlässigt worden sind.

Die Söhne Karl Martells, Karlmann und Pippin, hatten sich nicht nur der Missionstätigkeit und Kirchenorganisation des Bonifaz in Süd- und Mitteldeutschland angenommen, sondern auch die zerrüttete Kirchenordnung und Sitte im eigentlichen Frankenreich auf großen Landeskonzilien wiederherzustellen sich bemüht, alles im Geist und Sinne der römischen Autorität, einer Autorität, die sie zwar ihrer Geistlichkeit gegenüber wohl brauchen konnten, aber an die sie selbst auch innerlich glaubten, so daß Übereinstimmung mit ihr ihnen zum Gedeihen ihrer Reformen unerläßlich erschien. Nur so läßt es sich erklären, daß Pippin sich an die Autorität des Stellvertreters Petri wandte, da er beabsichtigte, dem Scheinregimente der Merowinger, dem sein Geschlecht schon lange die Herrschaft tatsächlich abgenommen hatte, auch der Form nach ein Ende zu machen: der Papst war für die Franken in keiner Weise eine politische Autorität und Macht, sondern ausschließlich eine religiöse und moralische, die neuerdings bei ihnen in lebhafte Wirksamkeit getreten, in den Fragen des Glaubens und Gewissens konsultiert worden war. Auch der Papst Zacharias hatte im Jahre 747

noch eine Reihe kirchlicher Fragen in einem Schreiben an Pippin und die fränkische Geistlichkeit auf deren Ansuchen entschieden[1]). Bei der zustimmenden Antwort Zacharias'[2]) mag man immerhin ein politisches Moment in Anschlag bringen, da Rom gerade damals auf's Schwerste von König Aistulf bedrängt wurde und der Papst froh sein konnte, sich das mächtige Herrschergeschlecht, auf dessen Hilfe schon sein Vorgänger gehofft hatte, in dieser Weise zu verpflichten; aber dieses Politische muß man doch soweit in die Zeitanschauungen hineinstellen, wie es die uns bekannten Äußerungen und Entwickelungstatsachen erfordern, um gelten zu lassen, daß ein römischer Bischof in dieser so unerwarteten Anfrage Pippins eine Wirkung des Schutzheiligen Roms zur Rettung seiner Gemeinde und damit den Wink für die zu erteilende Antwort erblicken mußte.

Man weiß, wie der Nachfolger des Zacharias, Papst Stephan, die Konsequenz aus der neuen Sachlage zog: er entschloß sich mit kühner Energie, sein Ansehen persönlich bei den Franken einzusetzen und das Bündnis mit Pippin zu schließen, diese ersehnte Hilfe für Kirche und Volk St. Peters in dessen Namen zu gewinnen[3]). Er wurde mit höchsten Ehren aufgenommen; der König, der ihm vom Schlosse Ponthion entgegengeritten war, stieg ab und führte das Roß eine Strecke am Zügel „vice stratoris", wie es in der päpstlichen Biographie heißt — noch nach Jahrhunderten das Vorbild christlich königlicher Demut gegen den Stellvertreter Petri. Pippin sagte ihm zu, „justitiam sancti Petri exigere et defensionem sanctae ecclesiae Romanae procurare", wie in wesentlich übereinstimmender Formel Stephan und seine Nachfolger in ihren Briefen schreiben, wo sie auf diese Zusage zurückkommen[4]). Der Papst krönte und salbte dagegen nach

---

1) Mon. Germ. hist. Epistol. III S. 479ff.

2) Vgl. dazu F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter (Mittelalterliche Studien Band 1 Heft 2), 1914, S. 56ff., 76ff.

3) Bekanntlich hat sich die neuere Forschung mit der Form und Bedeutung dieser Vorgänge auf's Ausgiebigste beschäftigt, jüngst wieder E. Caspar, Pippin und die Römische Kirche, 1914. Mit großem Scharfsinn und beherrschender Quellenkenntnis klärt dieser manches neu auf, aber seinem Versuche, die Formulierung der Abmachungen aus fränkischen Rechtsnormen abzuleiten und die von ihm selbst anerkannte religiös-kirchliche Auffassung seitens der Päpste als nachträgliche allmähliche Umfärbung und schließliche Umgestaltung zu erklären, kann ich nicht zustimmen. Denn diese päpstliche Auffassung ist das Primäre der allgemeinen Zeitanschauungen und speziell der päpstlichen Traditionen und zeigt sich von Anfang an in den Äußerungen der Papstbriefe. Ich weise das an einem uns hier angehenden Punkte weiterhin besonders nach.

4) Die Angabe des Biographen im Liber Pontificalis, Pippin habe die Restitution des Exarchats und der anderen eroberten Gebiete versprochen, ist an und für sich unwahrscheinlich, weil eine so bestimmte

einem durch schwere Erkrankung herbeigeführten Aufschub Pippin und dessen Gemahlin nebst Söhnen[1]) feierlich und verlieh den Frankenherrschern den Titel „Patricius", der, aus der späteren römischen Kaiserzeit stammend, von den byzantinischen Kaisern ihren höchsten Beamten und auch gelegentlich auswärtigen Fürsten als Ehrentitel beigelegt wurde, in Italien dem höchsten kaiserlichen Vertreter, dem Exarchen zu Ravenna, und in den letzten Jahren dem Dux zu Rom. Ob Pippin und seinen Söhnen damit ein gewisser Rechtstitel gegeben werden sollte, sich in die italischen Verhältnisse einzumischen, muß dahingestellt bleiben[2]). Jedenfalls war es ein recht zweifelhafter und, wie das Auftreten Stephans überhaupt, eine Usurpation gegenüber dem byzantinischen Souverän, die nur angesichts der Schwäche desselben in Italien gewagt werden konnte[3]).

Bindung unpolitisch erscheint, umsomehr, da Pippin wiederholt auf friedlichem Wege mit Aistulf überein zu kommen suchte, ehe er sich mit der erforderlichen Zustimmung der Großen zum Kriege entschloß. Entscheidend spricht dagegen aber die erwähnte Tatsache, daß die Päpste in ihren Briefen niemals eine so bestimmte Zusage als Inhalt der „Promissio" bezeichnen, obwohl das angesichts der nicht völligen Restitution der eroberten Gebiete, die sie erstrebten, ganz besonders in ihrem Interesse gelegen hätte. Jene Angabe erklärt sich vielmehr als eine „ex eventu", später supponierte. Auch die fränkischen Annalen sprechen nur im allgemeinen von Herstellung der justitiae S. Petri und von Verteidigung gegen die Langobarden. Vgl. E. Caspar, Pippin und die Kirche, 1914, S. 95, auch L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, 1903, Bd. 2 zweite Hälfte S. 184.

1) Vgl. F. Kern, Gottesgnadentum und Wiederstandsrecht im frühen Mittelalter, 1914, S. 77 und 90f. mit den Ausführungen über das germanische Geblütsrecht S. 14ff., 29, das nun theokratisch sanktioniert wurde.

2) Die Ansicht, die Joh. Haller in dem Aufsatz „Die Karolinger und die Päpste" (Historische Zeitschrift 1912, Bd. 108) ausgesprochen hat, Pippin sei Lehnsmann des Papstes geworden, ist m. E. in jeder Hinsicht unhaltbar; die einzigen quellenmäßigen Belege, die Haller dafür angeben kann, nämlich die Ausdrücke fides und fidelis in den Briefen der Päpste an Pippin, können nur von dieser Hypothese aus im Sinne des Lehnswesens gedeutet werden, während sie unbefangen nur im Sinne der Glaubens- und Vertragstreue aufzufassen sind, die zu Schutz und Förderung der Kirche verpflichtet; sind diese Ausdrücke doch noch viel später bei den Kaiserkrönungen nicht im lehnstechnischen Sinne aufzufassen, vgl. J. Schwarzer, Die Ordines der Kaiserkrönung (Forschungen zur deutsehen Geschichte, 1882, Bd. 22) S. 181f., P. Scheffer-Boichorst, Gesammelte Schriften, 1903, Bd. 1 S. 246f.; Ed. Eichmann, Die römischen Eide d. deutschen Könige (Ztschr. der Savignystiftg. kanon. Abtlg. 1916 Bd. 6) S. 156ff. — Vgl. auch H. Lilienfein, Die Anschauungen von Staat und Kirche im Reich der Karolinger, 1902 S. 9ff. und E. Caspar, Pippin und die Kirche, 1914, S. 33 Note 2 und S. 51.

3) Als eine Usurpation läßt auch L. M. Hartmann l. c. S. 185 es gelten, und als solche muß es gelten, wenngleich mit Duldung und unter der nicht beseitigten Souveränität des Kaisers.

Wie infolge dieser Verhandlungen durch Pippin und Karl den Großen der Kirchenstaat gegründet wurde und dessen weitere Geschichte haben wir nicht zu erörtern. Es ist nur daran zu erinnern, daß die Übergabe dieser Gebiete, wie die der ersten Schenkungen König Liutprands[1]), als Weihegabe an den Apostel Petrus aufgefaßt[2]) und ihr ungeschmälerter Besitz von den Herrschern in den regelmäßig von ihnen erlassenen, oben S. 137 erwähnten „Pacta" garantiert wurde. Die volle Souveränität, die Hadrian I. erstrebte, erlangten bekanntlich die Päpste nicht. Unter Ludwig dem Frommen wurde die Oberhoheit des Kaisers in den Pacta noch schärfer angezogen. Erst mit der Bewegung für die „Freiheit der Kirche", von der ich nachher handle, setzten die Bestrebungen nach Beseitigung der kaiserlichen Souveränität prinzipiell ein und erreichten dies Ziel seit dem Abschluß des Wormser Konkordats, worin Papst und Kaiser auf dem Fuße der Gegenseitigkeit miteinander pactieren, und jener somit stillschweigend de facto als selbständige politische Macht anerkannt wird. Die „Pacta" sind wahrscheinlich schon seit Konrad II., jedenfalls wohl seit Heinrich III. nicht mehr erneuert worden, vielleicht weil die Salier weitergehende Befugnisse in Anspruch nahmen, wie z. T. bereits die Ottonen es getan.

Für unsere Betrachtungen ist hinsichtlich des Verhältnisses von Kaiser- und Papsttum die Salbung der fränkischen Herrscher besonders wichtig. Bekanntlich ist diese Ceremonie nicht Byzanz entlehnt, da sie dort damals gar nicht vorkam. Die Patriarchen von Byzanz wurden allerdings seit 450 gelegentlich, seit dem 7. Jahrhundert wohl regelmäßig zur Krönung des Kaisers zugezogen, doch erst nach der Mitte des 9. Jahrhunderts ist dabei eine Salbung nachweisbar[3]), und daß dies früher dort als eine befremdliche Handlung erschien, zeigt die Äußerung des Theophanes über Karls des Großen Kaisersalbung[4]). Die Krönung selbst galt dort nie als staatsrechtlich konstitutive, sondern nur als accessorische Handlung, die wohl wesentlich die Anerkennung der Rechtgläubigkeit des neuen Kaisers und damit die Qualifikation zu christlichem Regiment ausdrückte, da sich im Laufe des 6. Jahrhunderts ein Glaubensbekenntnis des zu Krönenden dabei einbürgerte[5]). Aber man darf zudem nicht die oben S. 156 dargelegte Bedeutung der allgemein herrschenden Anschauung vom Priesterkönigtum des Herrschers vergessen, die durch die Krönung von geistlicher Hand zu festerem Ausdruck kommt und

---

1) Siehe oben S. 169. 2) Vgl. oben S. 130, 136f.

3) Vgl. W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht bis zum 10. Jahrhundert (Byzantinische Zeitschrift, herausg. von K. Krumbacher, 1898, Bd. 7) S. 511ff., speziell S. 524.

4) Theophanis chronographia rec. C. de Boor, 1883, Bd. I S. 473, 1ff.

5) Vgl. Sickel l. c. S. 522ff.

in der Titulatur des byzantinischen Kaisers „θεόστεπτος (a Deo coronatus), θεοψήφιστος (a Deo constitutus)“ ihren Niederschlag findet[1]). Vor der Zeit Pippins begegnet die Krönung mit Salbung von geistlicher Hand zuerst bekanntlich im 6. Jahrhundert bei britischen Kleinkönigen, dann bei den Westgoten, und vielleicht bei den Angelsachsen in England[2]). Weil Bonifatius bei der ersten Krönung und Salbung Pippin's durch fränkische Geistliche beteiligt gewesen zu sein scheint, hat man meist angenommen, er habe als Angelsachse, der von der Heimat her den Brauch kannte, diese Neuheit eingeführt. Aber es ist nicht sicher, daß damals schon der Brauch dort geherrscht hat[3]). Überhaupt scheint es nicht erforderlich, eine Entlehnung von Ort zu Ort anzunehmen, da das Vorbild, auf das überall bei der Salbung hingewiesen wird, die Salbung der jüdischen Könige durch den Hohepriester Samuel, besonders die Davids und Salomos, als Muster gottgefälligen Königtums so allgemein bekannt und in ihrer Wirkung geläufig war, daß man an verschiedenem Ort und zu verschiedener Zeit auf deren Nachahmung kommen konnte. Papst Stephan selbst hat das Vorbild Davids vor Augen, indem er Pippin als „novus David“ feiert[4]), und ebenso Papst Paul wiederholt[5]); letzterer beruft sich dabei in wörtlicher Anführung[6]) auf Psalm 88 (bei Luther 89) Vers 21, wo es heißt: Inveni David servum meum, oleo sancto meo unxi eum.“ Der fränkische König wird damit als der Auserwählte des Herrn, als sein Vorkämpfer und Verteidiger, als der Befreier von dessen Volke bezeichnet[7]).

---

1) Diese Titel erscheinen abwechselnd und auch beide zusammen überall in den Akten der 6. allgemeinen Synode zu Byzanz 680/81 bei Mansi, Sacrorum concil. nova et ampliss. collectio XI Col. 208ff., regelmäßig dort in den Datierungen der einzelnen Sitzungen; auf diese Synode sich beziehend auch in dem Glaubenseidformular für Bischöfe im Liber diurnus ed. Th. Sickel, 1889, Nr. 73 S. 73, 9f., und in einer Datierung ibid. S. 127, 7. — Sonstige Belege für die Anschauung von dem göttlichen Charakter des byzantinischen Kaisers s. bei W. Sickel, Das byzantinische Krönungsrecht, l. c. S. 530 in Note 6.

2) Siehe G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, Bd. 3 zweite Auflage 1883 S. 64ff., über dessen Feststellungen hier, wie in so vielen Fällen, die spätere Forschung nicht hinausgekommen oder auf die sie nach manchen Umwegen wieder zurückgekommen ist. Vgl. auch H. Brunner, Deutsche Rechtsgesch., 1892, Bd. II § 70, und eingehender W. Schücking, Der Regierungsantritt, 1899, S. 74f., 197f.

3) Schücking l. c. S. 197f., aber schon Waitz so l. c. S. 66 in der Note 3.

4) Mon. Germ. hist. Epistolarum Tomus 3 S. 505, 5.

5) Ibidem 540, 3ff.; 552, 8ff.; 557, 15ff.; 652, 16f.

6) Ibidem 540, 5; 555, 5.

7) In diesem Sinne wird Pippin öfter auch „novus Moses“ genannt: Moses und David l. c. S. 505, 5ff., 552, 8ff.; Moses allein 554, 29ff., 649, 18ff.

Die schon im ersten Briefe Gregors III. an Karl Martell und weiterhin in den Briefen der Nachfolger an die Frankenherrscher oft wiederholte Anrede „fili, filii, filii ecclesiae bezw. Scti. Petri", hat zunächst keine spezifische Bedeutung: wir haben S. 157ff. gesehen, daß diese Anrede längst allgemein gebräuchlich war, und S. 131ff., daß von altersher der Apostel Petrus mit seiner römischen Kirche und deren Leiter identifiziert worden ist[1]). Entsprechendes ist von den Beiwörtern zu filius: „spiritalis, adoptivus" und von der Bezeichnung „heres" zu sagen, die den grundlegenden Anschauungen und Ausdrücken der Paulusbriefe entstammen. Es können sich gewiß spezifische und sogar rechtserhebliche Momente mit diesen Worten verbinden, es können deren Bedeutungen spezialisiert und verengt werden, aber das ist jeweils besonders zu erweisen und nicht aus den Worten an sich zu schließen, wie zuweilen geschieht[2]).

1) Daher ist es auch nichts Unterschiedliches, wie Caspar l. c. S. 43 Note 3 meint, wenn Petrus in dem von mir S. 134f. angeführten Briefe an die Franken M. G. Ep. III 501, 38 diese als seine „adoptivos filios" anspricht.

2) E. Caspar, Pippin und die Römische Kirche. 1914, S. 41ff. kennt die biblische Herkunft dieser Bezeichnungen wohl und führt S. 43 Note 2 die Hauptstellen bei Paulus an, will diese Bezeichnungen aber doch als Zeugnisse besonderer bei der Verbindung mit den Franken geschaffener Rechtsverhältnisse ansprechen (vgl. oben S. 170 Note), die die Päpste erst nachträglich in geistlichem Sinne umgedeutet hätten. Die Entwickelung ist m. E. umgekehrt: die allgemeinen, altherkömmlichen Ausdrücke werden auf speziellere Verhältnisse angewandt. So ist auch Eichmann in der S. 157 Note 4 angeführten Schrift S. 292 nicht zuzustimmen, wenn er meint, die ständige Bezeichnung „filius" habe den ausgesprochenen Sinn, gegen die Einmischung des Kaisers in kirchliche Angelegenheiten zu protestieren und vielmehr die Unterordnung desselben in religiösen Dingen unter die Kirche festzulegen; wird doch, abgesehen von dem von mir S. 157f. Ausgeführten, im Liber diurnus S. 1f. als stehende Adresse nicht nur an Kaiser und Kaiserin „filius" und „filia" vorgeschrieben, sondern auch an den Patricius, ebenso wie an Presbyter und Diakone; und es ist nicht nötig, eine besondere Motivierung zu suchen, wie Eichmann l. c., wenn Gregor III. 739 Karl Martell „amatorem filium beati Petri et nostrum" nennt (M. G. Epist. III 476, 28). — Für die allgemeine Bedeutung von „spiritalis" zeugt noch besonders die Wendung „spiritalis mater vestra ecclesia" 759 M. G. l. c. 518, 21. — „Filius specialis" dagegen scheint, soviel ich sehe und aus den Zitaten bei Eichmann, Das Exkommunikationsprivileg des deutschen Kaisers im Mittelalter (Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch., Bd. 32 Kanon. Abtlg. 1, 1911) S. 186ff. hervorgeht, seit dem 11. Jahrhundert vorzukommen und da das engere Verhältnis im Zusammenhang mit der Kaiserkrönung zu bezeichnen. — Die Bezeichnung „heredes", die auf einer Linie mit der Bezeichnung „filii" steht, wie aus Paulus Römerbrief 8, 17, Galater 3, 29; 4, 6f. und anderwärts ersichtlich (si autem filii, et heredes, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, und: non servus sed filius, si filius et heres per Deum, und ähnlich), hat sich erst, wie es scheint, durch den Beisatz „proprius" nach 850 zu spezieller

Die Bezeichnung des Papstes als „pater“ darf, der der Franken als „filii“ entsprechend, auch nicht eo ipso als Ausdruck eines speziellen Verhältnisses angesehen werden; man muß sich dabei noch daran erinnern, daß sich diese Bezeichnung der Päpste damals erst unlängst zu titelhafter Bedeutung verengt hatte[1]) und daß daher der allgemeinere Sinn des Wortes noch lebendiger empfunden worden sein wird, als es doch auch später immer der Fall gewesen ist[2]).

Nachweisbar sind es erst besondere sakrale Handlungen, Taufe, Firmung, Salbung[3]), bei denen der Heilige Geist wirkt, wodurch ein engeres Sohnes- und Vaterverhältnis zwischen den Frankenherrschern und den Päpsten geschaffen wird, das noch spezieller durch die Worte „compater, compaternitas“ gekennzeichnet ist[4]).

Eine spezifisch verengte Bedeutung von „filius“ im Sinne des „filius adoptivus“ läßt sich erst unter Papst Johann VIII. (872—882) nachweisen, der die Annahme des von ihm begünstigten Herrschers als Kaiser zum formalen Rechtsakt der Adoption machte, wie diese späterhin gelegentlich der Kaiserkrönung zu einem ständigen Akte des Ceremoniells ausgebildet wurde[5]). Kommendationen in den päpstlichen Schutz kommen

---

Bedeutung verengt in dem Sinne formeller Adoption gelegentlich der Kaiserkrönung, vgl. Eichmann, Die Adoption l. c. S. 301, der aber die biblische Provenienz von „heres“ dabei übersieht. — Auch die Bezeichnung der Franken als „populus peculiaris, adquisitionis etc.“ ist im Hinblick auf die biblischen Bezeichnungen des Gottesvolkes zu deuten, vgl. Caspar l. c. S. 44 und meine Einwendung S. 170 Note 3.

1) Vgl. oben S. 140/41.

2) Vgl. oben S. 158.

3) Vgl. Caspar l. c. S. 39f., Eichmann, Die Adoption l. c. S. 296f., derselbe, Das Exkommunikationsprivileg l. c. S. 187/88; daß auch die Salbung dahin gehört, wie Eichmann an letztgenannter Stelle meint, ergibt sich unzweifelhaft aus dem Briefe Stephans III. an König Karlmann 770/71, Mon. Germ. Epist. III 565, 31ff., wo es heißt: At vero ... magna nobis desiderii ambicio insistit, praecellentissime regum, ut Spiritus sancti gratia, scilicet compaternitatis affectio, inter nos eveniat; pro quo obnixe quaesumus christianitatem tuam, a Deo institute bone rex excellentissime fili, ut de praeclaro ac regali vestro germine ... in nostris ulnis ex fonte sacri baptismatis aut etiam per adorandi chrismatis unctionem spiritalem suscipere valeamus filium.

4) Vgl. Caspar l. c. S. 39f., Eichmann, Die Adoption l. c. S. 297 Note 1. Vielleicht ist aber ursprünglich selbst diese Bezeichnung nur Ausdruck allgemein gleichstellender Hochachtung im Sinne des einfachen „pater“: darauf scheint zu deuten, daß im Liber diurnus an der von mir oben S. 141 Note 1 angeführten Stelle als stehende Adresse an den Erzbischof von Ravenna „spiritali patri“ vorgeschrieben ist, so daß dieser also sehr höflich als „Mit-Vater“ des Papstes gewertet wird; dabei ist auch das oben S. 140/41 Bemerkte zu berücksichtigen.

5) Vgl. Ernst Mayer, Italienische Verfassungsgesch., 1909, Bd. 2 S. 27, der aber mit Unrecht (wie ich eben gezeigt zu haben glaube)

schon etwas früher (seit 853) als Begründung eines Sohnesverhältnisses vor[1]).

Alle diese persönlichen Beziehungen zwischen dem Vertreter des Sacerdotiums und dem des Regnums treten aber zurück vor der Bedeutung, welche die Salbung des Herrschers zunehmend erlangt, seitdem sie mit der Kaiserkrönung durch den Papst verbunden ist.

Die Kaiserkrönung, von der ich zunächst handle, war nebst der Salbung Karls des Großen gewissermaßen eine Kombination der herkömmlichen Krönung des byzantischen Kaisers durch den Patriarchen der Hauptstadt mit der Weihe Pippins und dessen Söhne durch den römischen Bischof. Die ersten Karolinger haben dieser Handlung ebensowenig wie die byzantinischen Herrscher eine konstitutive Bedeutung beigemessen[2]), Karl der Große nicht einmal eine Steigerung seiner vorherigen Stellung in und zu der Kirche, wie aus seinem gleich zu charakterisierenden Auftreten in kirchlichen Angelegenheiten vor 800 hervorgeht[3]).

Die Annahme der Kaiserwürde seinerseits ist vielmehr bestimmt durch das Streben, die bisher schon von ihm eingenommene Stellung zu erweitern zur Herrschaft des einen Imperium Romanum über Occident und Orient mit Beseitigung des byzantinischen Kaisertums. Das ergibt sich unzweifelhaft aus Karls Versuchen, auf ganz verschiedenen Wegen dieses Resultat zu erreichen. Einmal, schon 781, versuchte er es anzubahnen durch die Verlobung seiner Tochter mit dem byzantinischen Thronerben, die bei der Verfeindung der beiden Höfe in den folgenden Jahren wieder aufgelöst wurde; dann nach 787 in ganz eklatanter,

---

meint, der Ausdruck „filius ecclesiae" sei „von jeher im streng juristischen Sinne" zu fassen. Zudem vgl. Eichmann, Die Adoption l. c. S. 302ff. und denselben, Die römischen Eide der deutschen Könige (Zeitschrift der Savignystiftung für Rechtsgesch., kanonistische Abtlg., 1916, Bd. 6) S. 165f.

1) Vgl. Ernst Mayer l. c. 27 mit Note 39, Eichmann, Die Adoption l. c. S. 300.

2) Das betont mit neuem Grunde W. Ohr, Die Ovationstheorie über die Kaiserkrönung Karls des Großen (Zeitschrift für Kirchengeschichte 1905 Bd. 38 S. 190ff.), aber man braucht daraus keine „Theorie" zu machen, und die Folgerungen, die Ohr daraus für die Bedeutung und Schätzung der Kaiserwürde zieht, sind nicht stichhaltig; vgl. die folgende Note und die Kritik Ohr's von K. Hampe in derselben Zeitschrift l. c. Seite 465/67.

3) So unzweifelhaft das der Fall ist, so folgt daraus in keiner Weise, wie A. Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2 3/4. Aufl. S. 107ff. behauptet, daß Karl die Kaiserwürde nicht geschätzt und nicht erstrebt hätte; das ergibt sich schon aus den hier oben angeführten Tatsachen und der ganzen Weltanschauung betr. des Kaisertums, die Hauck überhaupt S. 112 unterschätzt bzw. hier übergeht.

merkwürdiger Weise durch die Forderung an den Papst, im Zusammenhange mit der Bilderfrage (auf die ich gleich noch zurückkomme), die ganze byzantinische Kaiserfamilie als Ketzer zu bannen und der Regierung für unfähig zu erklären; als auch dies nicht zum Ziel führte, hat er vielleicht sogar geplant, durch Heirat der Kaiserin Irene, die schändlich genug ihren Sohn entthront hatte, die Union mit dem Ostreich herbeizuführen[1]).

Bei diesem Bestreben Karls stoßen wir auf ein Moment, das von der größten Tragweite für die Auffassung und Politik dieses Kaisers wie der deutschen Kaiser des früheren Mittelalters überhaupt gewesen ist. Das politische Ziel ist von Karl eingestellt auf den großen idealen Gesichtspunkt der religiös-philosophischen Zeitanschauungen vom „imperator felix" bzw. rex justus als dem weltlichen Haupte der Christenheit, der Civitas Dei, jener Anschauung, die wir oben dargelegt haben. Man weiß ja[2]), daß Augustins Libri de civitate Dei eines der Lieblingswerke Karls waren, die er sich vorlesen ließ, und selbstverständlich müssen ihn dabei die Gedanken besonders interessiert und beeinflußt haben, die sich auf seine eigenen Verhältnisse, auf sein Herrscheramt bezogen; die Aufnahme des „Dei gratia"[3]) und des „pacificus" in seinen Titel zeugt davon, wie vieles andere. Er hat mit der Aufnahme dieses Gesichtspunktes überhaupt die praktische Verkörperung solchen christlichen Imperiums, die man bis dahin in den Nachfolgern der römischen Kaiser zu Byzanz erblickte, für den Beherrscher des Occidents in Anspruch genommen und dauernd zum Leitmotiv der deutschen Geschichte gemacht. Es ist nicht so, wie manche unserer Forscher es ansehen, daß dadurch ein Widerspruch zwischen germanischem und römischem Geiste geschaffen wäre, den Karl übersehen und den die nachfolgende Zeit erst ans Licht gebracht hätte. Es ist unrichtig, wie Lilienfein sagt[4]), daß „im Norden das Königpriestertum Karls als theoretische Zurechtlegung einer Kirchgewalt, die das fränkische Königtum seit Jahrhunderten übte, ein urgewachsenes Gedankenprodukt darstellte", unrichtig, daß unter Ludwig dem Frommen dieser Gedanke für immer dem der Trennung von Kirche und Staat

---

1) Auch L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter 1908 Bd. 3 S. 51f. nimmt das an, wenn er auch den Plan „phantastisch" findet, was nach meinen Ausführungen durchaus nicht so erscheint; vgl. F. Knop, Die Libri Carolini usw., Dissertation Greifswald 1914 S. 27f., über die Fortsetzung und Übernahme der Weltreiche durch Heiraten.

2) Durch Einhard in seiner Vita Caroli Magni Kap. 24.

3) Vgl. K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln (kirchenrechtl. Abhandlungen herausg. von U. Stutz 1913 Heft 81) Seite 172ff.

4) In der vorhin angeführten Schrift S. 66, auch S. 35.

Platz gemacht hätte[1]). Wir haben vielmehr gesehen[2]), ein wie altes Gedankenprodukt die Idee des Königpriestertums war, wie sie von Anfang an jene Zweiheit in sich schloß, die an sich und in der Theorie durchaus keinen Widerspruch bedeutete, sondern nur hinsichtlich der Grenzbestimmung der beiden Gewalten, der geistlichen und weltlichen, zu Widersprüchen und Konflikten führte, welche den Grundgedanken und dessen Fortbestehen keineswegs aufhoben und nicht den modern gedachten ausschließenden Gegensatz von Staat und Kirche bedingten.

Ein bedeutender Einschlag germanischer Traditionen im fränkischen und deutschen Königtum ist dabei nicht zu verkennen; ich habe schon oben[3]) darauf hingewiesen. Aber es steht mit dem Verhältnis zwischen germanischen und christlichen Elementen ähnlich wie mit demjenigen zwischen germanischen und antiken: bei ihrer Wahlverwandtschaft ist oft schwer zu sagen, welcher Anteil diesem oder jenem Element schließlich zukommt[4]). Ich erinnere daran, wie verschieden man den Anteil der altgermanischen Königsgewalt einerseits und andererseits der römischen Imperialgewalt an der Ausbildung der merowingischen Herrschaftsrechte bestimmt hat, und wie sich auf dem Gebiete, von dem wir handeln, der altgermanische Gedanke des königlichen Friedensamtes mit der augustinischen Friedensidee untrennlich verbunden hat[4]). Dasselbe gilt für das Verhältnis der altüberkommenen Kirchenhoheit und der Idee der christlichen Obrigkeit. Und zwar ist dabei überall ein Umstand von Bedeutung, der wenig beachtet worden ist. In der germanischen Geisteswelt war das gewohnheitsrechtlich Überkommene nicht zu systematischem Bewußtsein erhoben[5]); es wurde das erst in der Sphäre der christlichen Ideenwelt, und daher überwogen die christlichen Ideen in den Anschauungen durchweg die germanischen Elemente. Sie behielten auch weiterhin noch meist die Führung. Daß die Geistesbildung und Begriffsprägung in Schule, Literatur, Kanzlei durchaus der Geistlichkeit oblag, kommt dabei wesentlich mit in Betracht, und es ist wohl bezeichnend, daß die selbständige Begründung des Staatsrechts erst eigentlich in der Zeit beginnt, als

---

1) Ibidem S. 46ff., speziell 81, 73. Vgl. die Kritik von A. Werminghoff, Neuere Arbeiten zur Karolingerzeit (Historische Zeitschrift 1904 Bd. 92 S. 460ff.).

2) Siehe oben Seite 117f., 153ff.

3) Seite 112. Das betont F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter 1914 S. 202 und zeigt es vielfach.

4) Diese Verschmelzung germanischer und christlicher Begriffe zeigt sich z. B. auch recht merkwürdig in dem Doppelsinne der fidelitas, der Treue, zu der der König gegen Gott verpflichtet ist, wie Ed. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1909 S. 16f. bemerkt.

5) Das bemerkt an einzelnen Punkten auch F. Kern, l. c. S. 267, 282 und öfter.

die Laienbildung aufkommt. Auf dem praktischen Gebiete kommt das nicht in dem Maße zur Geltung. Wie Ulrich Stutz die eigenartige Gestaltung der germanischen Eigenkirche gegenüber der römischen Kirchenverwaltung zur Erkenntnis bringen konnte, so wird man auch auf dem Gebiete staatlicher Institutionen die verschiedene Provenienz ihrer Charakterzüge herausstellen können, wie es jüngst Fritz Kern in dem eben angeführten Buche scharfsinnig und eindringend getan hat. Aber das ist nicht meine Aufgabe. Die möglichst genaue Kenntnis der Grundanschauungen, die wir hier zu gewinnen suchen, ist jedenfalls dazu erforderlich, um nicht einseitig zu urteilen.

Ich habe oben Seite 60f. betont, daß die karolingische „Renaissance" sich auch auf die Kirchenliteratur erstreckt hat, und daß die Schriftwerke jener Epoche daraufhin durcharbeitet werden müssen, damit man nicht Zitate aus der alten Literatur, die man nicht als solche erkennt, für charakteristische Ausdrücke neuer Gedanken nimmt[1]). Von welcher Tragweite das sein kann, hat sich oben gezeigt: Karl der Große und seine Leute haben nichts gedanklich und formell Neues geschaffen, indem sie das Königpriestertum für den Frankenherrscher in Anspruch nahmen, sondern sie haben jene alten Gedanken und Wendungen nur rezipiert und von dem Beherrscher des Orients auf den des Occidents übertragen; in dieser Übertragung liegt das Neue. Die geschichtliche Bedeutung der Tatsachen ist daher von den späteren Zeitgenossen und dann stehend sehr zutreffend mit der Wendung bezeichnet worden, daß das Imperium von den Griechen auf die Franken übertragen worden sei (esse translatum)[2]). Es trifft das nur in der Hinsicht nicht zu, daß es nicht gelang, die Union mit Byzanz herbeizuführen; wie man sich damit abfand, werden wir nachher sehen. Aber Karl der Große hatte ganz entschieden diese Absicht. Das geht nicht nur aus den von ihm gemachten Versuchen hervor, auf die vorhin hingewiesen wurde, sondern zeigt sich mit aller wünschenswerten Bestimmtheit aus den Darlegungen, die seine Theologen und Räte unter seiner Aegide in dem uns nicht erhaltenen, aber

1) Von den vielen Vorkommnissen der Art führe ich beispielsweise nur die Verkennung des Gelasius-Zitates an, die ich Seite 152 Note 2 angeführt habe.

2) Daran anknüpfend hat ein Kanonist, wahrscheinlich Tholomeus Lucensis, in der 1281 publizierten Schrift „Determinatio compendiosa de jurisdictione imperii" und ebenso in dem 1308 publizierten „Tractatus de origine et translatione et statu Romani imperii" die merkwürdige Theorie von den drei Translationen des Imperiums konstruiert: die erste durch Konstantin von den Römern auf Papst Sylvester, die zweite durch Papst Hadrian I. auf die Franken, die dritte durch Papst Leo VIII. auf die Deutschen, s. die Edition beider Schriften in der Sonderausgabe der Mon. Germ. Fontes juris Germanici antiqui von M. Krammer 1909 Seite 25ff. und 67ff.

aus der eingehenden Antwort des Papstes seinem wesentlichen Inhalt nach rekonstruierbaren Schreiben an Papst Hadrian und dann in der umfangreichen Ausführung der sogenannten Libri Carolini nach 787 gegeben haben[1]).

Es ist merkwürdig genug, daß diese für die in Rede stehenden Anschauungen grundwichtigen Dokumente von der Forschung so wenig gewürdigt sind, daß sie zum Teil garnicht[2]), zum Teil nur obenhin herangezogen worden sind. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß zeitweilig die Libri Carolini für unecht gehalten worden sind, eine Ansicht, von der neuerdings freilich nicht mehr die Rede gewesen ist und nicht die Rede sein kann, schon weil der ganz davon unabhängig überlieferte Brief Hadrians die Echtheit des wesentlichen Inhalts verbürgt. Eine kritische Edition fehlt noch immer[3]).

In der eben Note 1 erwähnten Dissertation hat F. Knop das Werk in der uns hier interessierenden Hinsicht verwertet, wenn auch nicht erschöpfend, doch soweit genügend, daß ich darauf verweisen kann. Karl stellt sich da hin als den weltlichen Vertreter der Civitas Dei oder Ecclesia Christi, als den einzig berechtigten Inhaber des Imperium Romanum, weil die byzantinische Kaiserfamilie sich durch die Begünstigung der Bilderfeinde als ketzerisch, als Werkzeug des Teufels, als Antichrist erwiesen hat; ihm liegt der Schutz der Ecclesia Dei gegen solche inneren wie gegen äußere Anfechtungen Satans ob. Zugleich wird aber der päpstliche Primat von Petrus her in der ausgiebigsten, ausdrücklichsten, verehrungsvollsten Weise anerkannt, ja geradezu gefeiert. Das ist die alte Grundanschauung vom Regnum und Sacerdotium als den beiden Ämtern eines Ursprunges und eines Wesens, die der Rex und Sacerdos Christus bei seinem Scheiden an die beiden Mächte in der Civitas Dei hienieden verteilt hat, jene Grundanschauung, die wir oben Seite 150ff. in ihrer Entstehung verfolgt und in den klassischen Formulierungen des Papstes Gelasius und des Kaisers Justinian herausgestellt haben. Es ist in der Tat seltsam, daß man an den bekannten Aussprüchen Karls bei der Thronbesteigung von Hadrians Nachfolger, Papst Leo, und an den Äußerungen aus seinem Kreise, besonders denen Alkuins heruminterpretiert, ohne

---

1) Das quellenkritische Verhältnis hat F. Knop in der Greifswalder Dissertation „Die Libri Carolini und die Epistola Hadriani papae de imaginibus als Quellen für das Verhältnis Karls des Großen zum griechischen Kaiser usw." 1914 in Übereinstimmung mit Hampe neuerdings festgestellt.

2) So erwähnt Lilienfein l. c. sie nicht einmal.

3) Vorarbeit dazu hat H. Bastgen im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde 1911f. Band 36f. geliefert. Namentlich müßten in einer solchen Edition die Zitate und Entlehnungen aus der älteren Kirchenliteratur nachgewiesen werden, einschließlich der gedanklichen Parallelstellen, wie es Knop z. T. versucht hat.

die umfangreichen eigensten Darlegungen des karolingischen Standpunktes in den Libri Carolini im Zusammenhange mit jenen durch die damalige „Renaissance“ neubelebten Grundanschauungen zur Interpretation genügend auszunutzen.

Ich habe oben S. 177f. betont, daß diese gemeinsam von kaiserlicher wie von päpstlicher Seite vertretene Grundanschauung für die Abgrenzung der beiden Amtssphären gegeneinander weiten Spielraum läßt, in dieser Hinsicht Konflikte und Gegensätze birgt, die sich jeweils zuspitzen, aber nicht die einheitliche Grundanschauung im Sinne einer Trennung von „Kirche und Staat“ in Frage stellen, selbst nicht, wenn von einer der beiden Seiten offenbare, unberechtigte Übergriffe in die Sphäre der anderen geschehen. Das haben wir bei Justinian zu bemerken gehabt, das ist auch bei Karl zu bemerken, und zwar gerade in den Libri Carolini und bei dem Zwecke, dem das Werk dient. Weil es hier so besonders klar liegt und so besonders geeignet scheint, gegenüber dem so oft anachronistisch angewandten modernen Begriff „Trennung von Kirche und Staat“ den fast durch das ganze Mittelalter herrschenden Begriff „Einheit der Ecclesia Dei in ihren beiden Häuptern“ klarzustellen, gehe ich, wenn auch möglichst kurz, auf diese Angelegenheit ein.

Ich habe oben S. 177 den Bilderstreit berührt, der Orient und Occident so lange immer von neuem trennte. Endlich lenkte Irene als Regentin für ihren unmündigen Sohn Konstantin ein, und Papst Hadrian kam ihr freudigst entgegen, auf einem allgemeinen Konzil zu Nicaea die Frage zu begleichen. Das Konzil fand im Herbst 787 statt, die Bilderfrage wurde im Sinne Papst Gregors I.[1]) und des occidentalen Standpunktes überhaupt entschieden, und die Akten wurden, wie üblich, an alle Kirchen zur Zustimmung übersandt. Die Fassung des betr. Kanons war nun der fränkischen Geistlichkeit und Karl nicht entschieden genug, ein Eindruck, der durch die ungeschickte Übersetzung ins Lateinische, die hier vorlag, hervorgerufen oder gesteigert wurde; zudem hatte sich Hadrian vorher nicht mit den Franken über die Sache verständigt, sie vielleicht nicht einmal zu dem Konzil eingeladen, was freilich sehr auffallend erscheint, aber doch nach Wendungen in den Libri Carolini anzunehmen ist. Kurz, Karl protestierte im Namen der fränkischen Kirche und als Vertreter der Rechtgläubigkeit in der Civitas Dei, wie vorhin erwähnt, gegen die Entscheidungen des Konzils und viele einzelne Äußerungen der Redner als ketzerisch, teuflisch anmaßend, widersinnig, blödsinnig, kurz in den schärfsten Ausdrücken, verlangte die Kassierung der Beschlüsse und die Bannung der Kaiserfamilie als deren Anstifter und Schützer, sogar mit der höchst intoleranten Begründung, daß sie auch deshalb Ketzer seien, weil sie die früheren Kaiser, von denen sie abstammten,

1) Vgl. oben S. 167.

wegen ihrer Ansichten in der Bilderfrage für Ketzer erklärt hätten — ein Vorwurf, der in seiner Grundanschauung auf die alttestamentliche Vorstellung von der Erblichkeit sündigen wie gottgerechten Wesens im Geschlechte der Herrscher zurückgeht, und eine besonders markante Rolle später in den Äußerungen der Päpste über das Geschlecht Kaiser Friedrichs II. spielt, gewiß auch in diesem Falle intolerant genug, aber nicht, wie man es häufig hinstellt, eine einzig dastehende Gehässigkeit der antistaufischen Päpste. Jener Konstantin VI. und seine Mutter Irene, die so als zwiefache Ketzer von Karl verdammt wurden, waren aber dieselben, die Hadrian wegen ihrer Beseitigung der früheren Ketzerei der Bilderfeinde als neuen Konstantin I. und neue Helena pries und feierte! Dies alles, namentlich daß der Papst selbst voll verantwortlich für das ganze Konzil war, wurde ignoriert. Der in Kapitel geteilte ausführliche Protest wurde nach Rom gesandt und vom Papst, wie erwähnt, in einem Schreiben, das auf die einzelnen Kapitel einging, entschuldigend, widerlegend beantwortet; darauf wurde trotzdem der Protest zu dem umfangreichen Werke der Libri Carolini ausgearbeitet, z. T. wohl noch verschärft. Aus der Antwort Hadrians auf das erste Schreiben ersehen wir, daß er die Verwerfung der Kaiserfamilie für das Hauptziel des Vorgehens hielt, und er kann sich darin schwerlich getäuscht haben, da er durch den Überbringer der Botschaft besonders darüber informiert sein mußte. Er lehnte entschieden die Bannung der Byzantiner wegen ihres Verhaltens in der beregten Frage ab, indem er mit Recht geltend machte, daß sie sich ja gerade der früheren Ketzerei entschlagen hätten und zur Orthodoxie zurückgekehrt seien; aber er erklärte sich bereit, sie zur Rückgabe der im Beginn des Bilderstreits 731 von Byzanz eingezogenen Patrimonien in Unteritalien und Sizilien sowie zur Wiederunterstellung der damals dem Patriarchen von Byzanz untergebenen Kirchenprovinzen unter die römische Obedienz aufzufordern[1]), und falls sie sich nicht dazu bereit fänden, sie wegen hartnäckig festgehaltenen Kirchenraubes in den Bann zu tun. Diese Ausflucht genügte den Franken nicht: die Forderung, jene unmittelbar für Ketzer zu erklären und zu bannen, das ganze Konzil zu verwerfen, wurde in den Libri Carolini schroff wiederholt. Den Verlauf der Angelegenheit kennen wir nicht weiter als daß auf einer Synode zu Frankfurt 794 das Nicaenische Konzil trotz der Verteidigung Hadrians verworfen wurde; eine etwa schärfere Zuspitzung des Konfliktes wurde durch den Tod Hadrians und den Eintritt anderer Verhältnisse verhütet.

Wenn man die ganze Angelegenheit vorurteilslos, wie es

1) Über die Bedeutung dieser kirchenregimentlichen Frage siehe H. Gelzer, Staat und Kirche in Byzanz (Hist. Zeitschrift 1901 Bd. 86 N. F. 50 S. 226).

der Historiker soll, überblickt, kann man nur sagen, daß sich das Auftreten Karls gegen den Papst nicht im mindesten von den schwersten Bedrückungen der Glaubens- und Gewissensfreiheit von Seiten eines Justinian und anderer byzantinischer Kaiser unterscheidet. Es ist ein Übergreifen in die lehramtliche Sphäre der geistlichen Gewalt, von dem sich Karl ebensowenig wie Justinian durch seine allgemeine Anerkennung der Autorität S. Petri und dessen Kirche abhalten ließ[1]). Auch in der Frage wegen der Hinzufügung des „filioque" im Glaubensbekenntnis setzte sich Karl in Widerspruch mit der römischen Kirche und Hadrian sowie dessen Nachfolger Leo, und er ließ die Angelegenheit der adoptianistischen Ketzerei in der spanischen Mark recht selbständig durch die fränkische Geistlichkeit in die Hand nehmen. Dennoch war seine Anerkennung der römischen Autorität unzweifelhaft so aufrichtig wie möglich. Er sprach in den Libri Carolini, in den Capitularien und sonst nicht nur aus, daß er und die fränkische Kirche in Sachen des Glaubens und Ritus mit der heiligen römischen Kirche übereinstimmen wollen und sollen, und weist gerade in den Libri Carolini auf die dahin zielenden Bestrebungen seines Hauses im einzelnen hin[2]); sondern er hat, wie man weiß, auch tatsächlich solche Übereinstimmung in der Praxis auf den verschiedensten Gebieten für nötig erachtet und durchgeführt[3]). Aber er hat, wie auf dem lehramtlichen so auch auf dem kirchenregimentlichen Gebiete[4]) zufolge seiner dargelegten allgemeinen Anschauung von seinem christlichen Herrscheramt und zufolge der altüberkommenen fränkischen Kirchenhoheit die Grenzen seiner Befugnisse sehr weit gegen die des Papsttums erstreckt, so weit, daß er, wie wir sahen, unzweifelhafte Übergriffe in die speziell christliche Sphäre nach Art der byzantinischen Kaiser nicht scheute. Das hat dann unter seinem Nachfolger bald die Reaktion nach der anderen Seite hin hervorgerufen.

Man darf dabei die überragende Bedeutung und Wucht von Karls Persönlichkeit nicht vergessen, die sich auch in den

1) Das läßt sich nicht beschönigen, wie es J. Ketterer, Karl der Große und die Kirche, 1898 S. 93 versucht. W. Ohr hat in seiner gleich weiterhin angeführten Dissertation S. 54ff. auf die Dehnbarkeit der Theorie hinsichtlich der Praxis treffend hingewiesen, aber diese Theorie nicht auf ihre alte Grundlage und die entsprechenden Schwankungen der Praxis zurückgeführt.

2) Migne, Patrologiae cursus completus, series Lat. 98 Col. 1021 C.

3) Vgl. die Darlegung bei Ketterer l. c. S. 117ff. und bei A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 3./4. Aufl. 1912, Bd. 2 S. 206ff., mit gewissen Differenzen hinsichtlich der Wertung der Tatsachen infolge der verschiedenen Standpunkte der Verfasser.

4) Vgl. Ketterer l. c. S. 98ff. und Hauck l. c. S. 118, mit entsprechenden Differenzen, wie in der vorigen Note bemerkt; auch W. Ohr, Der Karolingische Gottesstaat in Theorie und Praxis, Diss. Leipzig 1902, S. 26ff., 54ff.

Äußerungen seines Hofkreises über seine Stellung in der Kirche wiederspiegelt[1]), und demgegenüber die Persönlichkeit Ludwigs des Frommen! Auf den von letzterem veranlaßten Reichssynoden des Jahres 829, welche die Aufgabe hatten, die Ursachen der Schäden im Reiche zu untersuchen und abzustellen, erblickten die führenden Geistlichen, wie sie eindrucksvoll als Endergebnis in ihrem Bericht an den Kaiser aussprachen, die Hauptursache in der Nichtachtung der Grenzen zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt — man sagte damals gern „persona sacerdotalis“ und „persona regalis“ —, zwar von beiden Seiten, aber doch mit wesentlichster Betonung der unberechtigten Übergriffe von Seiten der „principalis potestas“. Sie sagen da[2]): Specialiter tamen unum obstaculum ex multo tempore jam inolevisse cognovimus, id est quia et principalis potestas diversis occasionibus intervenientibus secus quam auctoritas divina se habeat, in causas eacclesiasticas prosilierit, et sacerdotes partim neglegentia, partim ignorantia, partim cupiditate in saecularibus negotiis et sollicitudinibus mundi ultra quam debuerant se occupaverint; et hac occasione aliter, quam divina amtoritas doceat, in utraque parte actum extitisse dubium non est. Wie völlig unzutreffend es ist, hierin und in entsprechenden Äußerungen und Bestrebungen dieser Zeit den Gedanken der „Trennung von Kirche und Staat“ finden zu wollen, zeigen, abgesehen davon, daß dies überhaupt ein Anachronismus ist, die Erklärungen, welche so eindrucksvoll wie möglich an die Spitze der Reformdekrete selbst gestellt sind[3]): Quod universalis sancta Dei ecclesia unum corpus ejusque caput Christus est (Cap. II) und daran anschließend (Cap. III): quod ejusdem ecclesiae corpus in duabus principaliter dividatur eximiis personis. Ausdrücklich wird diese These als Tradition der heiligen Väter mit dem uns wohlbekannten Ausspruch des Papstes Gelasius begründet. Nicht anders äußern sich die Bischöfe auf dem Aachener Konzil 836[4]) und noch ausdrücklicher auf der Synode zu Thionville 844[5]), wo sie den Königen sagen: Quia bene nostis, ab illo, qui solus merito et rex et sacerdos fieri potuit, ita ecclesiam dispositam esse, ut pontificali et regali potestate regeretur, wobei hier wie dort der Vorzug der Geistlichkeit als Hüterin der Seelen nur in altbekannter Weise betont wird. Wir haben also die alte Grundanschauung von der wesentlichen, unzertrennlichen Einheit von Kirche und Staat vor uns — wie kann man da von einer Trennung beider sprechen? Es handelt sich vielmehr

1) Vgl. Hauck l. c. S. 119ff.
2) Mon. Germ. Legum sectio III Concilia 1908, II pars 2 S. 679, 28ff.
3) Mon. Germ. l. c. S. 610, 20ff.
4) Mon. Germ. l. c. S. 705f., auch hier das Gelasius-Zitat!
5) Acta conciliorum ed. Harduin IV Col. 1467 B, Mon. Germ. hist. Capitularia Tom. II, 114 (in den Concilia der Mon. Germ. noch nicht ediert).

hier, wie überall, um Grenzbestimmungen, Grenzkonflikte der beiden Gewalten, die zusammen die eine Civitas oder Ecclesia Dei zu leiten haben, unbeschadet des Vorzugs der geistlichen Gewalt[1]).

Die Theorie von den beiden Gewalten forderte, wie wir sahen, eigentlich auch einen einzigen Vertreter der weltlichen Gewalt, des Imperiums, und wir werden gleich sehen, wie lebhaft man sich dessen bewußt war. Karl der Große hatte die erstrebte Union mit dem byzantinischen Kaisertum nicht erreicht. Man mußte sich schließlich mit der Anerkennung des occidentalen Imperiums seitens der Byzantiner begnügen. Wie man sich damit abfand, zeigt eine wenig beachtete Stelle in dem unten S. 192 erwähnten Briefe Kaiser Ludwigs II. an den Kaiser Basilius, worin er diesem sagt: Unum est enim imperium Patris et Filii et Spiritus sancti, cujus pars est ecclesia constituta in terris, quam tamen Deus nec per te solum nec per me tantum gubernari disposuit, nisi quia sumus tanta ad invicem caritate connexi, ut non jam divisi sed unum existere videamur[2]). Man sieht, die ideelle Einheit des Imperiums wird hier auf Grund der Anschauung von der Civitas Dei mit ihrem einen weltlichen Haupte (natürlich neben dem geistlichen) postuliert. Übrigens hatte man ja auch die historische Tatsache der staatsrechtlichen Einheit von West- und Ostrom unter verschiedenen Herrschern seit Diokletian und besonders seit 395 vor Augen. Freilich fehlte es an der postulierten „caritas“ im Bereiche der Wirklichkeit so gut wie ganz. Das war ja auch mit dem höheren Ideal vom einheitlichen Zusammenwirken der geistlichen und weltlichen Gewalt meist nicht anders[3]). Wer angesichts dessen nicht an die Aufrichtigkeit des Glaubens an solche Ideale glauben will, den erinnere ich an die Zähigkeit, mit der unsere Sozialdemokratie den Glauben an die Internationale, an ein Zusammengehen der Arbeiter aller Länder selbst in diesem Weltkriege noch festgehalten hat, nachdem sie, wie der Abgeordnete Scheidemann im Reichstage selber gesagt, achtmal vergeblich mit den französischen Sozialisten anzuknüpfen versucht hat. So auch hier. Die Byzantiner erkannten die Gleichberechtigung der Emporkömmlinge eigentlich niemals an; noch dem Gesandten Ottos

1) Man sieht, daß ich mit der Anschauung von Grund aus nicht übereinstimme, die Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Bd. 2 3./4. Aufl. vertritt und dort u. a. S. 571 zusammenfaßt in dem Satze: „Geistliches und Weltliches sind zwei selbständige Gebiete.“ Dagegen in meinem Sinne Ed. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1909, S. 5f., 27ff., 35f.

2) Mon. Germ. SS. III 522, 32ff.

3) Man braucht sich nur daran zu erinnern, wie sehr es immer, selbst unter Karl dem Großen, an dem ideell geforderten Zusammenwirken der Grafen und Bischöfe in Wirklichkeit fehlte; vgl. u. a. Ed. Eichmann l. c. S. 12.

des Großen, dem Bischof Liutprand von Cremona, gaben sie zu hören: „Vos non Romani, sed Langobardi estis“ [1]) und zog daraus politische Folgerungen. Aber andrerseits war dieses ideelle Postulat, das durch die eschatologischen Anschauungen, namentlich durch die sibyllinischen Prophezeiungen vom großen End- und Friedenskaiser eine breite Stütze erhielt, eine reale historische Macht und blieb es durch die Jahrhunderte der deutschen Kaiserzeit. Man weiß, wie sich die deutschen Kaiser als Nachfolger des Imperator Augustus fühlten und bezeichneten, wie das antike Heldenideal in Verbindung damit in der Literatur fortwirkte, und wie manche politische, staatsrechtliche Motive und Auffassungen daraus hervorgingen [2]). Von Otto I. an spielten Eheverbindungen und Eheprojekte der deutschen Herrscher mit der byzantinischen Kaiserfamilie eine bedeutende Rolle; man beargwöhnte am Goldenen Horn immer wieder die imperialistische Politik der Deutschen, namentlich seitdem die Normannen von Unteritalien aus das byzantinische Reich angriffen und die Kreuzzüge gefährliche Gelegenheit zu einem Handstreich gegen die Hauptstadt zu bieten schienen — scheiterte doch der zweite Kreuzzug wesentlich mit durch das Mißtrauen der Byzantiner und deren Furcht vor einer Verbindung der Occidentalen mit den Normannen, Besorgnisse, die König Konrad III. zu spät durch ein Bündnis mit Kaiser Manuel beseitigte. Daß solche Besorgnisse nicht gegenstandslos waren, zeigt der große Eroberungsplan Kaiser Heinrichs VI., der nur durch dessen Tod vereitelt wurde. Noch manches könnte man in diesem Zusammenhange anführen, aber es gehört der ferneren Entwickelung an, mit der wir es in dieser Darlegung der Grundideen nur so weit zu tun haben, als es dazu dient, deren Bedeutung klarzustellen.

In demselben Sinne ist nun von der Salbung des Herrschers zu reden. In den Untersuchungen der Historiker über die Krönungsvorgänge ist dieses Moment meist sehr vernachlässigt worden; auch in den Darstellungen des Kirchenrechtes und -Ritus ist davon wenig die Rede, und wo in älteren Werken, wie in dem von F. Hallier [3]), darüber eingehender gehandelt ist, wird die Entwickelung nicht verfolgt, sondern wesentlich von der späteren Differenzierung ausgegangen. Erst ganz neuerdings haben Fritz

---

1) Liutprandi legatio Kap. 12, in der Schulausgabe der Mon. Germ. 1877 rec. E. Dümmler S. 142; vgl. Jorg Plischke, Die Heiratspolitik der Liudolfinger, Dissertation Greifswald 1909, S. 94ff.

2) S. die oben S. 102 angeführten Schriften, ferner Edm. E. Stengel, Den Kaiser macht das Heer, 1910, S. 12ff. So sagt Friedrich Barbarossa höchst charakteristisch in dem Einladungsschreiben zum Konzil in Pavia M. G. Constitutiones et acta publica I 253, 18f.: Cumque unus Deus, unus papa, unus imperator sufficiat et una ecclesia Dei esse debeat ...

3) De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae ritu, Paris 1636, S. 1027ff.

Kern[1]), Hans Schreuer[2]), Eduard Eichmann[3]) dem Gegenstande gründliche Beachtung geschenkt, sodaß man vielfach auf ihre Ausführungen, die sich z. T. ergänzen, verweisen kann.

Wie bereits oben S. 175 erwähnt, hat man der Salbung als einer Wirkung des Heiligen Geistes von Anfang an sakramentalen Charakter beigemessen, und das um so eher, da sie sich in der äußeren Form zunächst und lange hin nicht von der priesterlich-bischöflichen Ordination unterschieden hat, wie auch der ganze Hergang der Krönungszeremonien in ihren einzelnen Stücken der Bischofsordination nachgebildet ist[4]). Vom Zeremoniell der Königskrönung wurde diese Nachbildung auf die Kaiserkrönung übertragen, und erst im Zusammenhang mit Momenten, die nachher zu bewerten sind, hat sich bei der letzteren eine Differenzierung eingestellt, während die erstere wesentlich unverändert blieb, in Frankreich die Angleichung noch völliger durchgeführt wurde[5]). Jedenfalls hat man sich noch im 11. und 12. Jahrhundert auf die Identität der Königs- und Bischofsweihe berufen[6]) und wenn man die Gleichwertigkeit bestritt, sich nicht auf formal äußerliche Unterschiede berufen, wie es doch am nächsten liegen und am evidentesten erscheinen mußte[7]). Wie bald und wie weit die Differenzierung durch-

---

1) In dem schon mehrfach angeführten Werke Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1914, besonders S. 74ff.

2) Die rechtlichen Grundgedanken der französischen Königskrönung mit besonderer Rücksicht auf die deutschen Verhältnisse, 1911, besonders S. 75ff. und 14ff.

3) Die rechtliche und politische Bedeutung der Kaisersalbung (Festschrift Georg von Hertling zum 70. Geburtstage dargebracht von der Görresgesellschaft, Kempten), 1913.

4) Von einzelnen dieser Stücke ist noch nicht genügend festgestellt, wie lange sie festgehalten bzw. wann sie hinzugekommen oder abgekommen sind, vgl. Schreuer l. c. S. 15 Note 1, 82 Note 3, z. T. anders als Kern l. c. S. 115; betreffs der „Handauflegung" ist zu bemerken, daß, wenn sie auch in den Krönungsordnungen nicht ausdrücklich in der Reihe der Vorgänge angeführt wird, ihre Vornahme doch o. Zw. vorausgesetzt und darauf Bezug genommen ist in dem Ordo der Kaiserkrönung, der wohl bis zu Heinrich V. galt M. G. SS. II 188, 42 und 44.

5) Vgl. Schreuer l. c. S. 82ff., Kern l. c. S. 87f.

6) So Kaiser Heinrich III. dem Bischof Wazo von Lüttich gegenüber (Anselmi gesta episcop. Leodiensium M. G. SS. VII 229, 44ff.), als dieser sich über unehrerbietige Behandlung beklagte und geltend machte, er sei „sacro chrismate inunctus": „Ego vero similiter sacro oleo . . . sum perunctus". So wird auch in einer Streitschrift aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts (Mon. Germ. Libelli III 669, 12ff.) auf die formale Identität hingewiesen, vgl. Kern l. c. S. 299ff.

7) So beruft sich der Bischof Wazo in seiner Replik auf die in der vorigen Note mitgeteilte Antwort des Kaisers nur auf den Unterschied der inneren Wirkung, indem er sagt: „Alia est longe a sacerdotali differens vestra haec quam asseritis unctio, quia per eam vos ad mortificandum, nos auctore Deo ad vivificandum ornati sumus, unde quantum

gedrungen ist, die im Corpus juris canonici[1]) dahin bestimmt wurde, daß die Salbung am Haupte und mit Chrisma nur der Priesterweihe zukommt, steht einstweilen dahin.

Bis ins 13. Jahrhundert ist die Salbung der Herrscher mehr oder weniger ausdrücklich auch noch zu den eigentlichen Sakramenten gerechnet worden[2]), ihre mystische Innenwirkung wird in den Krönungsordnungen ständig betont[3]). Der Herrscher ist der „Gesalbte des Herrn (christus Dei)", und wer die Hand gegen ihn erhebt, begeht ein Sacrilegium, wie es in den Kanones des Konzils zu Hohenaltheim heißt[4]). Die Grundanschauung vom Sacerdotium und Regnum Christi steht damit in engem Zusammenhang, die Anschauung vom regale sacerdotium Christi, an dem alle Christen in besonderem Sinne die christlichen Obrigkeiten „mystice" Teil haben[5]).

Aber trotzdem und trotz der z. T. übertriebenen Epitheta, die man demgemäß den Herrschern beilegte, wie von altersher[6]), so auch weiterhin im Mittelalter[7]), hat man nicht gemeint, daß die innere Wirkung priesterlich-bischöflicher Lehr- und Sakramentalgewalt sich mit königlicher Salbung verbände[8]); der Herrscher erhielt dadurch nicht die geringste kirchenamtliche Befugnis. Das zeigt sich wohl am deutlichsten darin, daß der Kaiser bei der Krönung — später, vielleicht nach Vorgang Karls des Großen, auch der König bei seiner Krönung — zum Kleriker gemacht

---

vita morte praestantior, tantum nostra vestra unctione sine dubio est excellentior." Zu dem Schlusse ist beiläufig zu vergleichen der Ausdruck Alkuins in seinem Briefe Jaffé Bibl. rer. Germ. VI S. 20f.: Illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua, wohl ein noch älteres Dictum.

1) Decretum Gregorii IX lib. 1 tit. 15 cap. 1 § 5 auf Grund eines Briefes Papst Innocenz' III.

2) Vgl. Kern l. c. S. 78ff., Eichmann, Das Exkommunikationsprivileg l. c. S. 188f.

3) S. bei G. Waitz, Die Formeln der deutschen Königs- und der Römischen Kaiser-Krönung vom 10. bis zum 12. Jahrhundert (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1873, Bd. 18 S. 38): Spiritus sancti gratia humilitatis nostrae officio in te copiosa descendat, ut, sicut manibus nostris indignis oleo materiali oblitus pinguescis exterius, ita ejus invisibili unguine delibutus impinguari merearis interius ejusque spirituali unctione perfectissime semper imbutus etc. Siehe auch ebenda S. 40 Absatz 2 und 73. Vgl. Kern l. c. S. 79f. Note 143.

4) M. G. SS. II 558, 15ff.

5) Vgl. meine Zitate aus Augustinus oben S. 116 und aus Gelasius S. 151 ex.

6) Vgl. oben S. 147 Zeile 2ff. und S. 158f.

7) Vgl. Kern l. c. S. 111ff.

8) Der spitzfindige Kleriker aus York, der dem Könige die Schlüsselgewalt vindiziert, steht damit wohl allein und will damit wesentlich nur die Kirchenhoheit des Königs begründen, s. M. G. Libelli III 672, 11ff., Kern, l. c. S. 302.

und als solcher eingekleidet wurde, nicht etwa zum Priester oder gar Bischof, so daß es als äußere Folge der Salbung erscheinen könnte, sondern zum Domkanoniker, höchstens zum Subdiakon[1]); wie hätte man darauf verfallen sollen, wenn man gemeint hätte, daß er durch die Salbung in etwas des priesterlich-bischöflichen Ordo teilhaftig werde[2])!

Wenn es in den Krönungsordnungen ständig heißt: „Accipe coronam regni . . . et per hanc te participem ministerii nostri non ignores", so ist damit auch nur jene allgemeine Hochstellung als christliche Obrigkeit in der Civitas Dei gemeint, wie das aus den sich daran schließenden Worten sehr bezeichnend für die uns bekannte Anschauung ersichtlich ist: „ita ut, sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, tu quoque in exterioribus verus Dei cultor strenuusque contra omnes diversitates ecclesiae Christi defensor . . . appareas et cum Jesu Christo, cujus nomen vicemque[3]) gestare crederis, sine fine glorieris". Die letzten Worte kennzeichnen jenes „participem ministerii" als Teilhaberschaft an dem König-Priestertum Christi, das durch die Krönung mit der Salbung erlangt wird[4]).

---

1) Vgl. Kern, S. 84, 115; Eichmann, Das Exkommunikationsprivileg S. 192f.; Schreuer S. 83 Note; Ernst Mayer, Italienische Verfassungsgeschichte, 1909, Bd. 2 S. 59, 374; A. Diemand, Das Zeremoniell der Kaiserkrönungen von Otto I. bis Friedrich II. (Historische Abhandlungen, herausg. von Th. Heigel und H. Grauert, Heft 4), 1894, S. 65 Note 3, 74.

2) Die Stelle in den Gesta Berengarii imperatoris IV 133f. (in der Edition von E. Dümmler, 1871, S. 131) „Mox quippe sacerdos ipse futurus erat" deutet G. Seeliger in den Zusätzen zu Waitz's Verfassungsgeschichte, 1896, Bd. 6 S. 250 Note 1 und nach ihm E. Mayer l. c. S. 59 Note 41, sowie Kern l. c. S. 83 in Note 147, mit Unrecht auf Erhebung zum Kleriker, und zwar dem Wortlaut gemäß zum Range des „Priesters": diese Worte schließen sich an die vorhergehenden „Cum rex ad templa subiret evectus pastoris equi" (womit wohl auf Christi Einreiten zum Tempel in Jerusalem angespielt wird) und sind im Zusammenhange mit den folgenden Versen 180f. zu verstehen, wo es heißt, Berengar werde gesalbt wie die Könige der Hebräer „venturus quod Christus erat dux atque sacerdos". Im Sinne dieser Anschauung ist offensichtlich vorher gemeint, der König komme zur Salbung, die ihn des regale sacerdotium Christi teilhaftig mache.

3) Nomen, weil der Herrscher „christus Dei" ist, vicem, weil er „vicarius" des rex et sacerdos Christus für das Regnum ist.

4) Schreuer l. c. S. 71 und 87 hat das nicht völlig herausgestellt, während die von ihm S. 87 Note 2 zitierte Stelle aus späterer Zeit den Gedanken noch deutlicher zeigt. Es entspricht nicht der Meinung jener Worte, wenn in einer Streitschrift vom Jahre 1084, welche die Kirchenhoheit des Monarchen begründen will, gesagt ist (Mon. Germ. Libelli de lite imperatorum et regum I 467, 8ff.): quamvis rex a numero laicorum merito separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur, ähnlich ib. II 538. Dagegen Placidus von Nonantula Kap. 82 ibid. S. 605, 31ff., Kap. 118 S. 624/25, Kap. 154 S. 635.

In polemischer Absicht hat man allerdings den Doppelsinn des königlichen Sacerdotiums öfter ausgespielt, aber doch nur, um die Kirchenhoheit des Herrschers, die Ebenbürtigkeit seiner Gewalt mit der geistlichen zu widerlegen oder zu rechtfertigen, und das geschah schon dem byzantinischen Kaiser gegenüber, der zwar nicht gesalbt, aber doch von geistlicher Hand gekrönt und deshalb „a Deo coronatus" und „rex et sacerdos" tituliert wurde[1]). Dabei waren die Vertreter der klerikalen Partei entschieden im Vorteil, da sie die unläugbare Vorzüglichkeit des geistlichen Standes ins Feld führen konnten, während es nicht stichhaltig war, wenn Heißsporne der Gegenpartei die Salbung des Herrschers über die des Bischofs stellten.

So griff das Moment der Salbung in den großen Streit zwischen Regnum und Sacerdotium ein: seitens der einen Partei begründete man die Kirchenhoheit des Königs damit[2]), seitens der anderen die Amtshoheit der Geistlichkeit[3]), und dabei handelt es sich dann um die staatsrechtliche Bedeutung der Salbung.

---

1) Sehr charakteristisch opponiert der Abt Maximus in dem oben S. 155 erwähnten Verhör im Jahre 655 gegen die übliche Titulierung des Kaisers als rex et sacerdos, da er gefragt wird: „Ergo non est omnis christianus imperator etiam sacerdos?", indem er sagt: „Non est; neque enim astat altari, neque post sanctificationem panis exaltat . . ., neque baptizat, neque chrismatis confectionem patrat, neque facit episcopos vel presbyteros aut diaconos, neque linit ecclesias" usw. Als man ihm dann ausweichend vorhält: „Et quomodo Scriptura regem et sacerdotem dicit esse Melchisedec?" und er ausweichend antwortet, wirft man ihm vor: „Haec dicens scidisti ecclesiam". Man sieht, wie die Leute aneinander vorbei reden, indem einerseits mit dem allgemeinen weiteren Begriff, andererseits mit dem speziellen engeren Begriff „sacerdos" operiert wird, und wie man wider die von letzterem ausgehende Argumentation des Maximus nichts zu sagen weiß. — Daß „die Kirche" überhaupt den weltlichen rex et sacerdos abgelehnt habe, wie Kern l. c. S. 113 Note 202 sagt, ist nicht zutreffend, wie aus meinen Ausführungen hier und durchweg hervorgeht; einzelne Opposition dagegen, namentlich von dem eben erwähnten Argument aus, ist aber, wie ersichtlich, nicht erst im 8. Jahrhundert und auch nicht erst seit Gregor VII. (Kern 113) zu bemerken.

2) Vgl. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII, 1894, S. 547, 575, Kern l. c. S. 86 Note 152, charakteristisch z. B. Wido von Ferrara, 1085, M. G. Libelli de lite I 566, 34ff.: Cur videatur indignum, si per imperatores et reges fiant ordinationes ecclesiarum, cum majorem unctionem et quodammodo digniorem ipsis sacerdotibus habeant? Unde nec debent inter laicos computari, sed per unctionis meritum in sorte sunt Domini deputandi.

3) Mirbt l. c. 547 Note 7. Charakteristisch schon Hinkmar von Rheims (Migne Patrologiae cursus compl. series Latina 125 Col. 1009 A) und in der von ihm geleiteten Synode zu Fimes (ibid. Col. 1071 C) mit Beziehung auf Hebr. 7, 7 und auf das bekannte Gelasius-Citat: tanto est dignitas pontificum major quam regum, quia reges in culmen regium sacrantur a pontificibus, pontifices autem a regibus consecrari non possunt.

Von Anfang an hat man bei der Salbung die Vorbilder des Alten Testamentes vor Augen gehabt, die einen entschieden konstitutiven Charakter tragen. Schon Gildas weist in seiner vor 547 verfaßten Schrift über den Niedergang Britanniens, wo er von der Salbung britischer Könige spricht, auf Samuel und David hin[1]). Auch in der ersten uns erhaltenen Krönungsordnung, der angelsächsischen, die etwa Bonifaz gekannt haben soll[2]), ist die Salbung Davids Vorbild, wie aus der Weisung ersichtlich „hic verget oleum cum cornu super caput ipsius", da dies auf die allein bei der Salbung Davids erwähnte[3]) Verwendung des Ölhorns zurückgeht, während in dem die Handlung begleitenden Gesange[4]) auf die Salbung Salomos Bezug genommen wird. In dem ältesten fränkischen Krönungsformular Karls II. vom Jahre 869 heißt es[5]): Coronet te Dominus . . . et unguat te in regni regimine oleo gratiae Spiritus sancti sui, unde unxit sacerdotes, reges, prophetas et martyres usw.; in dem nächsten Ordo Ludwig des Stammlers vom Jahre 877[6]) wird vor diesen Worten hingewiesen auf die begnadeten Führer des jüdischen Volkes Abraham, Moses, Josua, David, Salomo; weiterhin wird auf Christi Salbung und Sieg über die Teufelsmächte Bezug genommen. Diese Wendungen gingen großenteils wörtlich in alle Krönungsordnungen weiterhin über, und jene Vorbilder waren und blieben auch sonst überall höchst beliebt. Kaiser Ludwig, der Sohn Lothars I., beruft sich besonders auf David, indem er dem Kaiser von Byzanz gegenüber die Erhebung der Franken zur Kaiserwürde durch den Papst rechtfertigt[7]): Porro si calumpniaris Romanum pontificem quod gesserit, calumpniari poteris et Samuel, quod spreto Saule, quem ipse unxerat, David in regem ungere non renuerit. Wenn auch die Analogie dieser biblischen Vorbilder nicht die Kraft hatte, rechtserhebliche Folgerungen zu bewirken, so unterstützte sie doch solche, wie man z. B. aus der eben angeführten Äußerung Ludwigs im Zusammenhang mit seiner nachher S. 192 zitierten ersehen kann.

Ich habe oben S. 176 betont, daß allerdings der Krönung und Salbung durch den Papst zunächst keine konstitutive Be-

1) Mon. Germ. hist., Auctores antiquissimi XIII 66, 17ff.

2) Am bequemsten zur Hand bei Schücking l. c. (S. 173) 198ff.

3) 1 Regum (bzw. Samuelis) 16, 13 und 1.

4) Diesen Gesang, der in dem Angelsächsischen Ordo nur mit den Anfangsworten angeführt ist, siehe ausführlich in dem auf angelsächsische Vorlage zum Teil zurückgehenden Ordo bei G. Waitz, Die Formeln der Deutschen Königs- und der Römischen Kaiser-Krönung usw. (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1873, Bd. 18) S. 80.

5) M. G. Legum sectio II Capitularia regum Francorum II S. 457. Vgl. H. Schreuer l. c. S. 3ff.

6) M. G. l. c. S. 461.

7) In seinem Schreiben an Kaiser Basilius, im Chronicon Salernitanum M. G. SS. III 523, 39ff.

deutung beigemessen wurde. Das zeigt sich offensichtlich dadurch, daß Karl der Große seinen Sohn Ludwig sich 813 selbst die Krone aufsetzen und ihn so Mitkaiser werden ließ, und daß auch dessen Sohn Lothar ohne päpstliche Beteiligung Kaiser wurde. Aber die geistliche Weihehandlung erschien doch so wünschenswert, daß beide Herrscher sie später nachholen ließen und sie auch weiterhin keiner der Nachfolger vermissen mochte. Im Mittelalter ging regelmäßige Ausübung eines Brauches ja sehr schnell in Gewohnheitsrecht über: die päpstliche Krönung und Salbung erschien bald als unentbehrlich. Ludwig II. ging in dem Bestreben, die Berechtigung und Gleichberechtigung seiner Kaiserwürde dem sie bestreitenden Kaiser von Byzanz gegenüber zu beweisen schon so weit, daß er sie in dem vorhin angeführten Schreiben vom Jahre 871 wiederholt auf die Salbung begründet, besonders bezeichnend in den Worten[1]): Et ipsi patrui nostri . . . absque invidia imperatorem nos vocitant et imperatorem esse procul dubio fatentur, non profecto ad aetatem . . . attendentes, sed ad unctionem et sacrationem, qua per summi pontificis manus impositione et oratione divinitus ad hoc sumus culmen provecti et ad Romani principatus imperium, quod superno nutu potimur, aspicientes. Angesichts solcher Meinungen des Kaisers selber ist es nicht zu verwundern, wenn Papst Nikolaus I. sich gelegentlich über die Salbung Ludwigs entsprechend äußerte[2]) und — nicht so deutlich — über die der karolingischen Vorfahren Karls des Kahlen überhaupt[3]). Aber erst die Herrschsucht Karls des Kahlen, der wider die Erbfolge der älteren Linie Italien mit dem Kaisertum gewinnen wollte, führte dazu, daß die päpstliche Weihe als Rechtstitel wirksam wurde. Papst Johann VIII. kam bekanntlich dem Wunsche Karls am Weihnachtstage 875 entgegen, nachdem sein Vorgänger Hadrian II. bereits einen Wink in der Richtung gegeben hatte, und konnte mit Recht in Reden und Erlassen sagen, Karl habe durch die Weihe seiner Handauflegung das Kaisertum erhalten, Gott habe jenen nach Italien geführt und durch das Privileg des heiligen Stuhles zur Kaiserwürde erhoben, er habe ihn erwählt und bestätigt usw.[4]). Johann hat auch schon die verhängnisvolle Folgerung gezogen, die nach Jahrhunderten Gregor VII. zu verwirklichen suchte, die Innorenz III. völliger durchsetzte, und zwar auf Grund derselben Motivierung, daß derjenige, den er zum Kaiser zu weihen habe,

1) M. G. SS. III 522, 28ff.; vgl. ibidem S. 522, 44ff., 523, 29ff.

2) Mon. Germ. Epistolae VI (Karolini aevi III) pars 2 in Epistola 34 Seite 305.

3) Ibidem Epistola 60 S. 371, 8ff. Diese und die vorhergehende Stelle sind bei Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. 2 3./4. Aufl. S. 550/51 unrichtig zitiert. Vgl. auch Ed. Eichmann l. c. S. 10.

4) Mansi, Sacrorum conciliorum nova et ampliss. collectio XVII Col. 108 C D. (in der Ausgabe der Briefe Johanns in den Monum. Germ. noch nicht).

doch in erster Linie von ihm zu bestimmen sei. Als Johann nämlich nach Karls des Kahlen Tode bei den Karolingern keine genügende Hülfsbereitschaft fand, dachte er die italischen Großen zur Wahl eines eigenen Königs und Kaisers nach seinem Wunsche zu gewinnen, und schrieb deshalb an den Erzbischof von Mailand[1]): Nullum absque nostro consensu regem debetis recipere; nam is, qui a nobis est ordinandus in imperium, a nobis primum atque potissimum debet esse vocatus et electus. Die Folgerung lag nahe, weil kirchenrechtlich der Consecrator die kanonische und persönliche Qualität des Elekten vor der Weihe zu prüfen hat[2]). Es war das aber der Gedanke, der schließlich die Wahl des deutschen Königs als des zukünftigen Kaisers von Zustimmung und Bestätigung des Papstes abhängig machte.

Aber inzwischen stand die Erhebung des Königs nicht in solcher Beziehung zum Kaisertum. Wie dabei das Moment der Salbung durch Bischofshand in Konkurrenz mit den herkömmlichen konstitutiven Momenten des Erbrechts und des Wahlrechts trat, und wie sich dessen Bedeutung in auf- und absteigender Linie je nach den politischen Umständen änderte, hat Kern[6]) und im engeren Rahmen Schreuer[3]) vortrefflich dargelegt. Bei der Krönung des Kaisers hat die Salbung den konstitutiven Charakter, nachdem sie ihn einmal, wie erörtert, gewonnen, wesentlich behauptet[4]).

Daneben gaben die Päpste dem Verhältnis von pater und filius[5]) zunehmend engere und formalaktliche Gestalt, wie durch Aufnahme des Kaisers in die familia Scti. Petri, wohin wohl die S. 188 schon erwähnte Einkleidung desselben als römischen Domgeistlichen bei der Kaiserkrönung gehört, durch formelle Adoption, wie schon S. 175 berührt; und endlich darf man als verschärften politisch gewendeten Ausdruck der Anschauungen, aus denen diese Verhältnisse hervorgingen, das Lehnsverhältnis betrachten, wie Gregor VII. es forderte. Immer blieb dabei, auch bei letzterer Forderung, wie wir sehen werden, der Grundgedanke von der gemeinsamen Leitung der Ecclesia Dei bestehen, nur haben wir uns stets wieder zu erinnern, daß dabei zugleich von jeher der geistlichen Gewalt der Vorzug der Seelsorge zuerkannt wurde[6]), daß das weltliche Haupt bei aller gottgegebenen Mission seines Amtes, bei aller Sanktion durch Krönung und Salbung Laie war und blieb, und daß selbst wenn man seine eben er-

1) Siehe Ernst Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reiches, I S. 834, 844 mit den Noten. Hier (844 Note 74) nennt Johann den Kaiser auch „novus David", vgl. oben S. 173.

2) Vgl. A. Hauck, Deutschland und die päpstliche Weltherrschaft, Festrede, 1910, S. 8.

3) In den mehrfach, zuletzt S. 187, angeführten Büchern.

4) Vgl. Kern l. c. S. 117 nebst Vorhergehendem; Eichmann, Die Kaisersalbung, l. c. S. 270.

5) Vgl. oben S. 174f. 6) Vgl. oben S. 156f.

wähnte Aufnahme in den Klerikerstand ernst nehmen wollte, dies nicht so weit ging, ihm wirklich klerikale Befugnisse zuzueignen. Daraus ergibt sich ein weiteres, wichtiges Moment für das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium:

Der König und Kaiser unterstand der geistlichen Strafgewalt des Sacerdotiums. Das hat Kaiser Theodosius in nie vergessener Weise anerkannt, als er sich wegen seiner Blutschuld der Zensur des Erzbischofs von Mailand fügte. Das haben die Päpste zur Anerkennung gebracht, indem sie byzantinische Kaiser als Anstifter und Begünstiger häretischer Ansichten bannten und deren Streichung aus der Herrscherliste durchsetzten. Dazu hat Papst Stephan III. sich berechtigt gefunden, da er in dem Mahnschreiben an Karl den Großen und dessen Bruder wegen des ersteren beabsichtigter Ehe mit der Tochter des Langobardenkönigs ihnen indirekt aber sehr deutlich mit dem Banne „auctoritate domini mei beati Petri apostolorum principis" drohte, falls der Einspruch gegen solche unchristliche Verbindung mit dem „Teufelsvolk" mißachtet würde[1]). Wie Stephan hier, so beriefen sich auch sonst die Päpste gerne auf die unbedingte allgemeine Strafgewalt, die sie durch die vom Herrn dem Petrus verliehene Binde- und Lösegewalt innehaben, aber auch die Bischöfe hatten die Befugnis, für das Seelenheil der Fürsten durch Mahnung und Zensur zu sorgen[2]), und man weiß, in wie weitgehendem Maße das gegen Ludwig den Frommen und Lothar I., freilich unter Mißbrauch für politische Zwecke, angewandt worden ist. Tatsächlich war zwar die Unfähigkeit, das Regierungsamt weiter zu führen, durch die Folgen eines Bannes eingeschlossen, aber die Konsequenz, damit den König für abgesetzt zu erklären, scheute selbst Nikolaus I. noch, wie denn er und sein Nachfolger Hadrian II. gleich Stephan mit dem Banne nur drohten, ohne ihn zu verhängen[3]). Erst Gregor VII. entschloß sich dazu, auch dieser verband aber die Absetzung nicht mit der Bannung an und für sich, sondern sprach die Absetzung als hinzukommende Strafe aus[4]), und diese Befugnis ist ihm besonders bestritten worden[5]).

1) Mon. Germ. Epist. III 563, 36ff. Vgl. dazu bei mir S. 75.

2) Gregor VII. verbot den deutschen Bischöfen, König Heinrich IV. vom Banne zu lösen, indem er das sich vorbehielt, er anerkannte also die Befugnis der Bischöfe an und für sich; Nikolaus I. noch weitergehend, siehe A. Greinacher, Die Anschauungen des Papstes Nikolaus usw., Diss. Freiburg i. B., 1909, S. 46.

3) Vgl. A. Greinacher l. c. S. 61ff.

4) Daß Bann und Absetzung nicht ohne weiteres zusammenfallen, hat er nicht nur in dem Bannspruch 1076, beides getrennt verhängend, ausgesprochen und in dem von 1080 besonders betont, sondern auch sonst geäußert, so 1076 (Jaffé l. c. S. 242), 1079 (ib. S. 279, 2), 1081 (ib. S. 458), und in den Thesen über die Befugnisse der Päpste (ib. S. 175) ist gesondert die Befugnis aufgeführt „quod illi liceat imperatores deponere".

5) Vgl. C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, S. 163ff., 235ff.

Das Königtum war auch in dieser ganzen Hinsicht in der ungünstigen Lage, das Prinzip, auf dem diese Befugnisse ruhten, nicht bestreiten zu können noch zu wollen, vielmehr aus ganzer Überzeugung anerkennen zu müssen, nämlich die sakrale Vorzüglichkeit des geistlichen Standes und den Primat S. Petri. Oder meint man, daß es einen Fürsten des Mittelalters gegeben habe, der geglaubt hätte, ohne Taufe und Sterbesakramente auskommen zu können[1]), der nicht von der Einsetzung des Bischofs von Rom durch Petrus und von des Apostelfürsten Schlüsselgewalt überzeugt gewesen wäre? Zugleich war aber die unausweichliche Folge jenes Prinzips, daß der Herrscher als Laie nicht über geistliche Dinge zu urteilen, das Schwert der Gerichtsbarkeit nicht über das Sacerdotium als solches zu führen habe. Schon früh wurde ausgesprochen, daß vor allem der Stellvertreter des Sacerdotiums Christi, der Papst, von niemandem gerichtet werden könne, und das setzte sich fest[2]), während die Grenzbestimmung der weltlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit über den Klerus überhaupt ja eine durch die Jahrhunderte fortgehende Streitfrage war, die in der Literatur des Kirchenrechts eingehend genug behandelt ist.

Mit der Frage der Gerichtsgewalt hängt eng zusammen die der Potestas jurisdictionis des Papstes in der Kirche dem Klerus gegenüber und damit zum Teil gegenüber der Kirchenhoheit des Königtums, und dies kommt als ein weiteres Moment in dem Verhältnis von Regnum und Sacerdotium hier in Betracht.

Wir haben dargelegt[3]), wie die Schranken der Metropolitanverfassung schon früh durch die Entwicklung der päpstlichen Potestas jurisdictionis durchbrochen wurden, und diese Entwicklung setzte sich trotz aller Gegenwirkungen und zeitweiligen Stillstände fort. Einen gewaltigen Fortschritt brachte hierin die Zeit des Papstes Nikolaus I. Von der ganzen Höhe des prinzipiellen Standpunktes aus zog er die praktischen Folgerungen des kirchenregimentlichen Primates. Er unterwarf Provinzialsynoden und Metropoliten des Frankenreiches seinen Entscheidungen und Zensuren, stellte namentlich die Verleihung des Palliums an die Metropoliten als regelmäßiges Erfordernis für den Antritt ihres Amtes hin, was dann Johann VIII. durch römisches Synodaldekret kirchenrechtlich festsetzte. Ihm steht es zu, Appellationen aus der ganzen Kirche entgegenzunehmen und die Entscheidungen aller Instanzen aufzuheben; Bischöfe dürfen überhaupt nur mit seiner Zustimmung abgesetzt werden.

1) Man lese, wie Gregor VII. dies Moment in seinem großen Rechtfertigungsschreiben 1081, Jaffé, Reg. Gregorii VII. in Bibliotheca rerum German. II S. 459 Zeile 2 von unten ff., geltend macht!

2) Jos. Wittig, Papst Damasus I., Diss. Breslau, 1902, S. 39ff., M. Rade, Damasus Bischof von Rom, 1882, S. 40 Note 2, A. Greinacher l. c. S. 14.

3) Siehe oben S. 140ff.

General- und Landessynoden kann er berufen und selbst oder durch Legaten leiten, ohne seine Zustimmung haben sie keine Gültigkeit. Seine Dekrete bedürfen nicht des Beschlusses oder der Zustimmung von Synoden, wenn er diese auch zu Rate ziehen mag, wie besonders die römischen Synoden, die er zu Generalkonzilien zu erweitern bestrebt war. Er verlangt Berichterstattung und Konsultation seitens der Synoden und Bischöfe in allen „causae majores" an den Papst als Inhaber der „cura ecclesiarum" usw.[1]).

Es ist im Sinne meiner früheren Ausführungen[2]) sehr bemerkenswert, daß auch in dieser Phase der Entwickelung das Eigeninteresse weiter Kreise dem Papsttum entgegenkam. Es waren Bischöfe des Frankenreiches, die gegen Vergewaltigung seitens ihrer Metropoliten und der weltlichen Gerichtsgewalt Rückhalt und Schutz bei der päpstlichen Instanz suchten. Sie waren die Urheber jener pseudo-isidorischen Dekretalen, der bedeutendsten damaliger analoger Fälschungen, worin der kirchenregimentliche Primat des Papstes als von ältesten Zeiten her gültig und betätigt dargestellt wurde, so daß namentlich Bischöfe von jedem Gericht direkt an den Papst appellieren können. Die Befugnis der päpstlichen Potestas jurisdictionis ist damit bedeutend über die damalige Stufe der Entwickelung hinausgehoben, aber ganz im Geiste dieser Entwickelung und im Geiste eines Papstes wie Nikolaus, der bereits von sich aus, ehe er jene Fälschungen kannte, die Weiterbildung dieser Befugnis noch völliger ins Werk setzte[3]). Es war eine gute Unterstützung für ihn, sich zum Teil bei den Neuerungen, die er einführte, auf Dekretalen der früheren Päpste, wie sie Pseudo-Isidor bot, berufen zu können, und so war es das auch späterhin für die Nachfolger, aber es war nicht mehr als eine Unterstützung, denn das Papsttum hat auch ohnedem den Weg dieser Entwickelung fortgesetzt, wie wir gerade bei Nikolaus sehen. Namentlich hat es von den in die angebliche Praxis umgesetzten Grundsätzen Pseudo-Isidors nur die akzeptiert, die seiner

---

1) Vgl. die eingehende Darstellung bei Greinacher l. c. S. 17ff., wo auch die Tendenz, die dies gegen die weltliche Kirchenhoheit hat, hervorgehoben wird. Nur hätte der Autor das nicht unter die Überschrift „Die Trennung von Staat und Kirche" stellen sollen, da er selbst S. 18 sagt, daß es sich nicht um eine „Trennung" im heutigen Sinne handelt, was ich gleich noch schärfer herausstelle.

2) Seite 129, 142.

3) Daß „die Verfasser der falschen Dekretalen den Grundsatz der Scheidung des Geistlichen vom Weltlichen vertraten", wie A. Hauck, Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft bis auf Bonifaz VIII., Festrede, 1904, S. 5 sagt, kann von ihnen, wie von Nikolaus I. und sonst, nur in dem Sinne und mit dem Vorbehalt der grundsätzlichen Einheit der beiden Wirkungssphären anerkannt werden, die wir vorhin durchaus auch in diesen Kreisen vertreten fanden (s. S. 184.)

Tendenz paßten, so daß besonders eine der eigensten Tendenzen der Fälschung, die Sicherung der Bischöfe gegen direkte Appellation ihrer Untergebenen nach Rom, ignoriert wurde.

Nikolaus I. sollte auch Gelegenheit finden, gegenüber dem höchsten Vertreter des Episkopats im Orient, dem Patriarchen von Byzanz, die Potestas jurisdictionis Roms zur Geltung zu bringen. Er nahm selbstverständlich diesem alten Rivalen gegenüber den traditionellen Standpunkt der römischen Bischöfe ein[1]) und vertrat ihn aufs Schärfste in dem merkwürdigen Antwortschreiben an die neubekehrten Bulgaren, die sich mit einer bunten Reihe von mehr als hundert Anfragen aus allen Gebieten des Glaubens, der Sitte, des Rechtes und Ritus an ihn gewandt hatten. Da spricht er dem Bischof von Byzanz überhaupt die Vorzugsstellung eines Patriarchen ab, weil — wir kennen diese Begründung von Leo I. her[1]) — jener von keinem Apostel gegründet sei, auch von dem ehrwürdigen Nicaenischen Konzil gar nicht erwähnt werde, sondern den Patriarchen-Namen nur erhalten habe, weil Byzanz Neurom genannt wurde, und durch Gunst der Kaiser[2]). Er hatte die Genugtuung, wie manche seiner Vorgänger, den römischen Primat auch praktisch über Byzanz zur Geltung zu bringen. Der Kaiser Michael hatte den trefflichen Patriarchen Ignatius 857 absetzen lassen, weil er der wüsten Wirtschaft am Hofe unter dem jungen Kaiser und seinem sittenlosen Günstling Bardas entgegengetreten war, und hatte an dessen Stelle Photius befördert, einen Staatsbeamten, der bis dahin Laie war[3]). Ein lebhafter Zwist erhob sich zwischen beiden, in dessen Verlauf Ignatius an den römischen Stuhl appellierte, aber auch der Kaiser sich dorthin wandte, um auf einem Konzil zu Byzanz die Sache mit Hülfe der päpstlichen Autorität — natürlich in seinem Sinne — zur Entscheidung zu bringen. Die römischen Legaten ließen sich auf dem Konzil 861 wider ihre ausdrückliche Instruktion herbei, der Absetzung des Ignatius beizupflichten. Nikolaus dementierte seine Legaten, exkommunizierte den Photius und das ihm beigetretene Konzil und erklärte Ignatius für wiedereingesetzt, wie er schrieb, kraft der Machtvollkommenheit, die durch das göttliche Wort dem seeligen Petrus übertragen sei, und kraft der Autorität des heiligen Kirchenrechtes. In Briefen an die Bischöfe des Orients, an einzelne Große dort, namentlich an den Kaiser in einem umfangreichen Schreiben, rechtfertigte er sein Verfahren. Er weist die Einmischung der weltlichen Gewalt in geistliche Dinge mit den bekannten Worten des Gelasius zurück; der päpstliche Stuhl darf nicht von anderen

---

1) Siehe oben S. 141.

2) Cap. 92 der Antworten, Mon. Germ. Epist. VI (Karolini aeri IV) pars 2, 1912, S. 596/97.

3) Vgl. u. a. besonders J. Hergenröther, Photius Patriarch von Byzanz, 1867, Bd. 1 S. 374 ff.

gerichtet, sein Urteil von niemandem umgestoßen werden und er hat auch über den Stuhl Byzanz zu richten, weil Rom von Petrus „totius jura potestatis meruit et cunctarum Christi ovium regimen obtinuit", nicht, wie Byzanz, seine Rechte nur von Synoden und Kaisern erhalten hat[1]). Mit dem vollsten Bewußtsein der historischen Mission des Papsttums schildert Nikolaus in einem großen Überblick die Haltung Roms und andererseits die von Byzanz gegenüber den Häresien und weist begeistert auf die Verdienste eines Julius I., Leo I. und anderer seiner Vorgänger um die Rechtgläubigkeit hin. Beiläufig begnügt sich Nikolaus nicht, seine Befugnis aus dem Prinzip und allgemeinen Recht der päpstlichen Mission herzuleiten, sondern sucht sie, wie es meist die Päpste getan haben, auch aus dem positiven Kirchenrecht zu begründen, die Kanones von Sardica und andere dahin zu deuten; die pseudoisidorischen Sätze verwendet er hier nicht, da er sie wohl erst in demselben Jahre kennen lernte; ich bemerke das, um nochmals hervorzuheben, daß Rom mit seinem Primat den Weg seiner eigenen Entwickelung auch ohne die Hülfe oder gar Weisung des Pseudo-Isidorus fortsetzte und vollendete. Der schließliche Verlauf der Sache geht uns hier nicht weiter an, wie ich sie überhaupt nur so weit berührt habe, als sie die Gelegenheit zur Äußerung und Kennzeichnung der Primatidee im Zusammenhang ihrer Entwickelung von altersher darstellt. Ich erwähne nur, daß die konsequente Vertretung des päpstlichen Standpunktes auch diesmal mit einem Siege endete, den Nikolaus' Nachfolger Hadrian vollauf ausbeutete. Auch als der Zwist unter Johann VIII. nach des Ignatius Tod durch Wiedereinsetzung des Photius sich erneuerte, setzte dieser Papst die Beseitigung des letzteren durch.

Die Rivalität mit Byzanz wurde damals übrigens durch die Konkurrenz in der Slavenmission verschärft, und auf diesem Gebiete begegnen wir einer Tendenz des Papsttums, die auch hierher gehört, die aber ihre ganze Bedeutung erst durch ihre politische Steigerung gewinnt, die wir nachher erörtern: das ist die Tendenz, die Selbständigkeit nationaler Kirchengebiete in Abtrennung von umfassenden größeren zu begünstigen. Es gehört insofern hierher, als die unbedingte Anerkennung und Ausübung des päpstlichen Kirchenregiments leicht durch allzu mächtige Metropoliten, die gerne eine Primatstellung unter ihresgleichen einnahmen, verhindert wurde und es als ein zweischneidiges Mittel erschien, diese der päpstlichen Autorität gefügig zu machen, wenn man ihren kirchlichen Einfluß durch Verleihung eines päpstlichen Vikariats oder, später, einer ständigen Legation noch bestärkte. Die Abtrennung des mährischen und daran anstoßenden altpannonischen Missionsgebiets von dem Erzbistum

1) Mon. Germ. Epistolarum Tomus VI S. 475, 12; vgl. auch vorhin Seite 197.

Salzburg unter einem selbständigen Erzbistum Sirmium, die Johann VIII. durchsetzte, ist wohl das erste bezeichnende Beispiel jener Tendenz, die, wie gesagt, auch eine politische Seite hatte.

Man weiß, wie der große Aufschwung des Papsttums unter Nikolaus I., der unter den nächsten Nachfolgern noch nachwirkte, dann auf lange Zeit niederging, um erst mit der Reformbewegung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts wieder aufzukommen. Nun wurde der kirchenregimentliche Primat Roms von neuem energisch geltend gemacht und vor allem von Gregor VII. noch weitergehend als von Nikolaus durchgeführt, und zwar wieder in heftigem Kampfe mit den Metropoliten und Bischöfen, welche die alten Rechtsschranken der Metropolitanverfassung verteidigten. Aber auch in diesem Verhältnis war, wie in dem Verhältnis zum Regnum, die mächtigere Konsequenz der Ideen auf Seite des Papsttums. Wir legen solche Konsequenz nicht etwa rückblickend der historischen Entwickelung unter. Papst Siricius hat sie, wie wir sahen[1]), schon im 4. Jahrhundert erkannt und vorausgeschaut, indem er den Ausspruch tat: Si una fides est, manere debet et una traditio; si una traditio est, una debet disciplina per omnes ecclesias custodiri. Und wir sehen im einzelnen Falle, wo und wann immer sich die bischöfliche Opposition gegen die Primatgewalt des Papsttums erhebt, daß sie nicht haltbar ist, weil sie an das Grundprinzip dieser Gewalt, die einheitliche Vertretung der Autorität S. Petri durch das Haupt des Sacerdotiums, mit voller Überzeugung glaubt und sich daher den Folgerungen daraus schließlich nicht entziehen kann. Niemand kaum hat dem Papste eindringlicher vorgestellt, wie bedenklich die Folgen der Durchbrechung der Metropolitanverfassung sein müßten, als Erzbischof Hincmar von Rheims dem Papste Nikolaus. Er schreibt ihm[2]): Non erit necesse de provincialibus synodis, in quibus hactenus laboravimus, magnopere laborare, quippe quoniam erit et lex et spes sibi quisque. Er meint also, die Bischöfe werden sich nicht mehr ihren Vorgesetzten fügen, die Provinzialsynoden werden überflüssig werden, wenn jeder Bischof weiß, daß er jederzeit Aussicht habe, gegen diese seine Vorgesetzten in Rom Gehör zu finden. Ganz ähnlich klagen die deutschen Bischöfe in ihrem Absagebriefe vom 24. Januar 1076 an Gregor VII.[3]), die ganze herrliche Ordnung der Kirche sei durch ihn gestört, er habe sich eine neue ungehörige Gewalt angemaßt, um die dem gesamten Episkopat zustehenden Rechte zu vernichten; sie werfen ihm noch deutlicher vor: Asseris enim, cujuscumque nostrum parrochiani aliquod ad te delictum vel sola fama perveniat, ultra jam non

1) Siehe oben S. 139.
2) Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina 126 Col. 40 B C.
3) Mon. Germ. Legum sectio 4 Constitutiones et acta I, 106ff.

habere quemquam nostrum aliquam potestatem vel ligandi eum vel solvendi, praeter te solum ant eum, quem tu specialiter ad hoc delegeris. Und doch unterwirft sich der stolze Hincmar in demselben Schreiben[1]) der befürchteten Entscheidung des Papstes, gegen die er protestiert, nämlich der Kassierung des Urteils seiner Provinzialsynode, indem er sagt, er wisse wohl, daß alles Recht des Rheimser Stuhles mit dem des apostolischen Stuhles stehe und falle. Und doch haben fast alle die Bischöfe, die Gregor so schneidend den Gehorsam kündeten, alsbald Verzeihung nachgesucht, als er mit dem Banne drohte. Und ähnlich ist es immer gegangen, wenn der Papst konsequent die unbezweifelte Autorität seines Amtes gegen bischöfliche Opposition ins Feld führte, bis in die neuesten Zeiten trotz aller der literarischen und praktischen Widerstände der Konziliartheorie und der Konzilien des 15. Jahrhunderts. Nur kurze Zeit konnte jeweils der Rückhalt an landesherrlicher Gewalt solche bischöfliche Opposition aufrecht halten, und das meist nur mit Hülfe schismatischer Päpste, die sich dem anerkannten Grundprinzip zuwider nicht auf die Dauer behaupten konnten. Nur Häretiker und häretische Sekten, welche das Grundprinzip leugneten, endlich die Luthersche Reformation vermochten sich den Konsequenzen desselben wirklich zu entschlagen.

Auf eine wenig beachtete, aber sehr wirksame Folge der päpstlichen Potestas jurisdictionis im Kampfe mit den Bischöfen und indirekt der weltlichen Gewalt ist noch hinzuweisen: die Befreiung der Klöster von bischöflicher Amtsgewalt durch die päpstlichen Privilegien der sogenannten Libertas Romana[2]). Als die Klöster nicht mehr genügenden Rückhalt gegen die mancherlei Bedrückungen seitens ihrer Sprengelbischöfe, denen sie zufolge des Konzils zu Chalcedon im Jahre 451 unterstellt waren, an den königlichen Schutzprivilegien fanden, suchten sie Schutz bei dem Papste, indem sie sich dem ideellen Eigentum des heiligen Petrus (in jus oder proprietatem S. Petri, sub speciali tutela S. Petri) übergaben, später auch nur sich dessen

---

1) Migne l. c. 126 Col. 40 D.

2) Vgl. im allgemeinen G. Schreiber, Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert (Kirchenrechtliche Abhandlungen, herausg. von U. Stutz Heft 65 u. 66), 1910, dazu im einzelnen die Greifswalder Dissertationen von Messing, Korbe, Ender, Adamczyk, Wieczorek, Reichert aus den Jahren 1907 bis 1914, über die Verhältnisse unter Päpsten von 1073 bis 1153, aufgeführt in der Dissertation von G. Wieczorek, Das Verhältnis des Papstes Innocenz II. zu den Klöstern, 1914, S. 8f., außer der 1914 noch hinzugekommenen von O. Thielepape, Das Verhältnis Papst Coelestins II. (1191—1198) zu den Klöstern. Durch diese Dissertationen ist u. a. nachgewiesen, daß Schreibers Einteilung der Klöster in exemte und nicht exemte in dem ganzen Zeitraum noch nicht durchführbar ist, da sich Begriff und Tatsache der Exemtion erst allmählich in der Zeit ausbilden.

Schutze unterstellten. In den entsprechenden Privilegien der Päpste wurden diesen Klöstern, dann auch ganzen Kongregationen, kraft der päpstlichen Potestas jurisdictionis in zunehmendem Maße Ausnehmungen von den Amtsbefugnissen ihrer Bischöfe verliehen, die sich allmählich, doch nicht vor dem letzten Viertel des 12. Jahrhunderts[1]), zu völliger „Exemtion" steigerten. Die enge Interessengemeinschaft, welche dadurch die Klöster mit Rom verband, hat bekanntlich in der Reformbewegung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle gespielt. Sie kommt auch dadurch zum Ausdruck, daß die Äbte damals Sitz und Stimme auf den allgemeinen Konzilien erhielten[2]). Die von Clugny ausgehende Kongregation trat dabei bekanntlich in die erste Linie. Freilich ist die Ansicht, daß die Cluniacenser von Anfang an die gegen die weltliche Gewalt gerichteten Tendenzen des Papsttums unterstützt oder gar angeregt hätten, durchaus irrig und durch das bedeutende Werk von Ernst Sackur[3]) gründlich abgetan. Sie hatten zunächst nur das Interesse an einer Leitung der Kirche, die gewillt und in der Lage wäre, ihre Ordensprivilegien gegen die Eifersucht der Bischöfe zu schützen und die ersehnten innerkirchlichen Reformen durchzuführen, und zwar gerade in innigem Zusammengehen mit der weltlichen Macht, unter der Ägide des Kaisertums, durch das ja in Rom, besonders durch Heinrich III., Ordnung geschafft und die Einsetzung gesinnungstüchtiger Päpste herbeigeführt ward. Sie standen von Anfang an, wie man weiß, in engen persönlichen Beziehungen zum Adel und zu den Herrschern. Den neuen politischen Kurs, den das Reformpapsttum einschlug, machten sie zunächst keineswegs mit, auch unter Gregor VII. nicht gleich. Man kennt die Vermittlerrolle des Abtes Hugo von Clugny in den Konflikten des Papstes mit Heinrich IV., die Opposition eines Teiles der Kardinäle, die sich um den Cluniacenser Kardinal Hugo Candidus bildete, und es deuten manche Meinungsverschiedenheiten dahin[4]). Erst allmählich wurden sie zu unbedingten Anhängern der gregorianischen Ideen und traten dann rückhaltlos als deren Vorkämpfer auf, als bevorzugte Häupter jener Klosterhierarchie, die, wie weiterhin zu erwähnen, Gregor VII. organisierte. Beiläufig ist zu bemerken, daß sie die

---

1) Siehe die vorige Note am Schluß, speziell die Dissertation von W. Reichert, Das Verhältnis Papst Eugens III. zu den Klöstern, Greifswald, 1912, S. 24ff.

2) Vgl. W. Lübberstedt, Die Stellung des deutschen Klerus auf päpstlichen Generalkonzilien von Leo IX. bis Gregor VII., Dissertation Greifswald, 1911, S. 5f.

3) Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein-geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts, 2 Bde. 1892 u. 1894.

4) Vgl. Sackur l. c. Band II S. 445; B. Gaffrey, Hugo der Weiße und die Opposition im Kardinalkollegium gegen Papst Gregor VII., Dissert. Greifswald, 1914, S. 14ff.

Gunst des päpstlichen Stuhles in starkem Maße einbüßten, seitdem sie sich gegen Paschals II. Verleugnung der gregorianischen Grundsätze in dessen Verhalten zu Heinrich V. erklärt und in Opposition geworfen hatten[1]). Diese Gunst wandte sich dann zunehmend den neueren Mönchsorden zu, die überhaupt den Cluniacenserorden überflügelten[2]). Diese großen Kongregationen, die sich nächst der cluniacensischen in zunehmend straffer Zentralisation unter dem Schutze Roms bildeten, wurden wie diese eine bedeutende Stütze gegen den Episkopat und indirekt auch gegen die landesherrliche Kirchenhoheit, insofern diese sich auf jenen stützte und mit ihm gegen die päpstliche Potestas jurisdictionis zusammenging. Überhaupt erstreckte sich so diese Potestas in ihrer praktischen Anwendung zugleich mit der lehramtlichen Aufsicht auf das ganze Mönchstum und erstarkte auf dieser breiten Basis durch die Reformbewegung ungemein.

Auch hier ist wieder darauf hinzuweisen, daß diese Erstreckung und Auswirkung der Papstgewalt zunächst im Eigeninteresse der Klöster und ihrer Patrone veranlaßt worden ist, während das Papsttum darauf eingehend es im höheren Interesse seines Amtes zu werten und zu organisieren verstand. Daß die Klöster sich aber an Rom wandten und von der Unterstellung unter die Kirche S. Petri Schutz und Hülfe erwarteten, ist eben nur ein Ausfluß des Glaubens an die Autorität dieser Kirche kraft ihrer Stiftung durch Petrus als Haupt des Sacerdotiums. In dem Zusammenhange mit dieser Grundanschauung wird deren Bedeutung und Tragweite für die geschichtliche Entwickelung und deren Verständnis auch an diesem Punkte illustriert, und deshalb bin ich soweit darauf eingegangen.

Leo I., Gregor I., Nikolaus I., z. T. auch Leo IX., Gregor VII. sind die Meilsteine auf dem Wege der allseitigen Entwickelung des päpstlichen Primats. Was die Vorgänger noch unbestimmt gelassen, was sie noch nicht daraus gefolgert hatten, das hat Gregor VII. vollendet, im vollsten Bewußtsein der Mission des Papsttums, im unmittelbarsten Zusammenhang mit den Grundanschauungen, die wir verfolgt haben. Das gleiche, was von der Geschichte des Papsttums zu sagen war[3]), gilt in noch konzentrierterer Weise für die Gregors VII.: man kann sie wissenschaftlich nur in jenem Zusammenhange verstehen. Eine solche Geschichte zu geben, ist hier nicht meine Aufgabe; ich habe

1) Vgl. C. Korbe, Die Stellung Papst Urbans II. und Papst Paschalis' II. zu den Klöstern, Dissert. Greifswald, besonders S. 138ff.

2) Vgl. die Greifswalder Dissertationen von G. Ender, Die Stellung des Papstes Calixt II. zu den Klöstern, 1913, S. 68, P. Adamczyk, Die Stellung des Papstes Honorius II. zu den Klöstern, 1912, S. 65, G. Wieczorek, Das Verhältnis des Papstes Innocenz II. zu den Klöstern, 1914, S. 133ff., W. Reichert, Das Verhältnis Papst Eugens III. zu den Klöstern, 1912, S. 98ff.

3) Siehe oben S. 113.

nur herauszuheben, was zur ideenmäßigen Inhaltsfüllung des Verhältnisses von Regnum und Sacerdotium durch Gregor hinzugekommen ist.

Gregor VII. ist, wie Gregor I., nicht in dem Sinne schöpferisch zu nennen, daß er neue Grundgedanken erfaßt und auf die Bahn gebracht hätte. Aber er hat die überkommenen Gedanken einheitlich systematisiert, allseitig deren Konsequenzen entwickelt und sie organisatorisch durchgeführt, soweit es möglich wurde. Man kann mit einem Worte sagen: er ist schöpferisch als Organisator, und dies gilt besonders hinsichtlich der Konsequenz, die er aus dem Grundgedanken von der Stellung des Sacerdotiums und dessen Hauptes, des Stellvertreters Petri in der Civitas Dei gezogen hat, des politischen Primats des Papstes, wodurch er in die Idee des Primats die ganze Fülle der Weltherrschaft gelegt hat[1]).

So viel auch über Gregor geforscht und geschrieben worden ist, das eine, wichtigste hat man versäumt: sein Denken und Tun auf die Grundanschauungen zurückzuführen, die gerade ihm in jedem Augenblick bewußt und bestimmend waren, die Ideen des Augustinus und die damit verbundenen Ideen der päpstlichen Tradition[2]). Es ist gerade bei Gregor VII. besonders ersichtlich, wie folgenreich es war, daß ein so maßgebender Papst, wie Gregor I., die Augustinischen Ideen organisch in sein Gedankensystem aufgenommen und dadurch dem Papsttum unverlierbar einverleibt hat, so daß wir sie überall und zwar bei den bedeutendsten Vertretern desselben am kräftigsten wiederfinden, auch wenn diese nicht unmittelbar auf Augustinus selbst zurückgriffen oder wenigstens ihm ferner standen. Dies scheint bei Gregor VII. der Fall gewesen zu sein: er hat gewiß den Augustinus gekannt, aber die Werke Gregors I. standen ihm ersichtlich unmittelbar näher und haben ihn in dieser mit den Prinzipien des Papsttums sich verbindenden Gestalt beherrscht. Das ist hier nicht im allgemeinen darzulegen; ich verweise dafür auf die einschlagenden Greifswalder Dissertationen. Wir haben nur das zu erörtern, was für unser Thema, das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium, besonders in Betracht kommt.

Hier muß zunächst und dringendst ein Mißverständnis zurückgewiesen werden, das auf ungenügender Kenntnis oder irriger

1) Vgl. neuerdings die Literatur bei J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Aufl., 1914, Bd. 1 S. 57ff.

2) Am meisten noch hat diese Zusammenhänge berücksichtigt C. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., 1894, wozu die wesentliche Vorarbeit „Die Stellung des Augustinus in der Publizistik des gregorianischen Kirchenstreits", 1888; doch geht er seinem Thema entsprechend auf die Anschauungen des Papstes selbst nur gelegentlich ein und faßt dessen Stellung zum Staat auch in dem Sinne auf (Publizistik S. 546), den ich weiterhin ablehnen zu müssen meine, wie ich ihn oben S. 144f. für Augustinus usw. abgelehnt habe.

Auffassung der Augustinisch-Gregorianischen Grundanschauungen beruht und von vorneherein das Verständnis jenes Verhältnisses, wie auch Gregor VII. es faßt, verhindert[1]). Wir haben es schon bei der Darlegung jenes Verhältnisses in dem Abschnitt über Augustinus und weiterhin zurückweisen müssen, und hier ist das wieder nötig, um so mehr, da man es als eine charakteristisch eigentümliche Ansicht Gregors VII. angesprochen hat, daß der Staat seinem Wesen nach sündiger Natur, eine Gründung des Teufels sei. Auch dem Papste Nikolaus I. hat man diese Ansicht zugeschoben[2]) — mit ebenso viel Recht oder vielmehr Unrecht wie Gregor und dem katholischen System überhaupt.

Man pflegt als Beleg für Gregors „staatsfeindliche" Anschauung die Stelle in dem großen Rechtfertigungsschreiben wegen des zweiten Bannes über König Heinrich anzuführen, wo es heißt[3]): Quis nesciat, reges et duces ab iis habuisse principium, qui, Deum ignorantes, superbia, rapinis, perfidia, homicidiis, postremo universis paene sceleribus, mundi principe diabolo videlicet agitante, super pares, scilicet homines dominari caeca cupidine et intolerabili praesumtione affectaverunt[4]); qui videlicet, dum sacerdotes Domini ad vestigia sua inclinare contendunt, cui rectius comparentur, quam ei, qui est caput super omnes filios superbiae, qui ipsum summum pontificem, sacerdotum caput, Altissimi filium, temptans et omnia illi mundi regna promittens, ait: „Haec omnia tibi dabo, si procidens adoraveris me". Quis

---

1) Wer dem Augustinus die Ansicht von der Teufelsnatur des Staatswesens überhaupt, auch des christlichen, zuschreibt, findet natürlich diese Ansicht bei Gregor VII. und auch sonst ebenso wieder; so O. Gierke in seinen umfassenden und eingehenden Darlegungen in Band 3 seines Werkes Das deutsche Genossenschaftsrecht, 1881, S. 125f. und 524 mit der Note 16, besonders bemerkenswert, weil Gierke gerade das Prinzip der Einheit beider Gewalten in unserem Sinne als das überall maßgebende Grundprinzip darstellt; aus dessen Fundierung müßten Augustinus und Gregor I. geradezu ausgeschaltet werden, wenn sie jene Ansicht vom Staate gehabt hätten.

2) So mit einer charakteristischen Einschränkung A. Greinacher, Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche, Dissertation Freiburg i. B., 1909, S. 40, worauf ich S. 208 zurückkomme.

3) Registrum Gregorii papae VII. bei Jaffé, Bibl. rer. Germ. S. 457.

4) Dies in wörtlicher Anlehnung an Augustinus, De doctrina christiana I cap. 23: Cum vero etiam eis, qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est hominibus, quilibet dominari affectat, intolerabili omnino superbia est, dies in dem oben S. 41ff. dargelegten Sinne, daß der christliche Herrscher nicht über die Untergebenen zu herrschen, sondern ihnen zu dienen wünscht! Vgl. auch dasselbe Schreiben l. c. S. 463 med., wo Gregor sich auf Gregor I. beruft und wo besonders deutlich ist, daß er an unserer Stelle, wie auch S. 457, eben die nicht wahrhaft christlichen Herrscher meint, nicht aber die Herrscher überhaupt und an und für sich. Vgl. bei mir weiterhin S. 206f..

dubitet, sacerdotes Christi regum et principum omniumque fidelium patres et magistros censeri? Daneben die Parallelstelle in dem Rechtfertigungsschreiben wegen des ersten Bannes 1076: Sed forte putant, quod regia dignitas episcopalem praecellat; ex earum principiis colligere possunt, quantum a se utraque differunt: illam quidem superbia humana repperit, hanc divina pietas instituit; illa vanam gloriam incessanter captat, haec ad caelestem vitam semper aspirat (Registrum l. c. S. 243).

Wer diese Stellen in dem gedachten staatsfeindlichen Sinne auffaßt und zugleich ein Kenner der anderen Briefe Gregors ist, muß dazu kommen, hierin einen unauflöslichen Widerspruch mit zahlreichsten Äußerungen zu finden, in denen dieser die uns wohlbekannte Anschauung von der gemeinsamen göttlichen Aufgabe des Regnum und Sacerdotium, wenn auch mit Unterordnung des ersteren, vertritt. So kommt ein Kenner, wie W. Martens[1]), dazu; die Erklärung, die er dafür gibt, nämlich, daß sich Gregor in jenen beiden Briefen an den ihm befreundeten Bischof von Metz zur Aussprache seiner besonders erbitterten Stimmung habe hinreißen lassen, während er sich in Briefen an fürstliche Personen von klarer Verstandesüberlegung habe leiten lassen, ist schon deshalb unhaltbar, weil beide Briefe auf Anfragen des Bischofs zwecks Widerlegung von Zweifeln und Anfechtungen der Berechtigung des Bannes in weiteren Kreisen Antwort geben, wie aus den Briefen selbst hervorgeht; ja der erstere Brief trägt im Registrum l. c. Seite 241 die Überschrift: Contra illos, qui stulte dicunt, imperatorem excommunicari non posse a Romano pontifice, und seitdem wir durch die epochemachende Untersuchung von Peitz[2]) wissen, daß wir in dem uns erhaltenen Kodex das Originalregister selbst in der Hand haben, ergibt sich aus der Überschrift, wie ausdrücklich der Papst nicht eine ver-

1) Gregor VII., sein Leben und Wirken, 2 Bände 1894, Band 2 S. 13ff. — A. Hauck hat in seiner Kirchengeschichte Deutschlands Vortreffliches über Gregor gesagt, hat auch auf die Äußerungen des Gelasius und auf Augustinus hingewiesen (8./4. Aufl. Bd. 3 S. 766f.), aber ist doch dabei stehen geblieben, Widersprüche in Gregors Äußerungen zu finden, weil er sie nicht überall auf die Grundanschauungen reduziert, z. B. die Äußerung in Ep. IV 2 S. 241 „si fas est dici rex", die nicht besagt, daß Heinrich durch die Exkommunikation von Rechts wegen für abgesetzt gelten müsse, sondern nur im Sinne der bekannten Anschauungen vom wahrhaften „rex" im Gegensatz zum „tyrannus" gesagt ist, in demselben Sinne wie Gregor Ep. II 32 S. 146 ex. von König Philipp sagt: „Philippus rex Franciae, immo lupus rapax, tyrannus iniquus" usw., ohne daß dieser exkommuniziert war! Vgl. auch Ep. VIII 21 S. 460.

2) W. M. Peitz, Das Originalregister Gregors VII. im Vatikanischen Archiv usw., in den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse Bd. 165, 5. Abhandlung 1911. Die Ergänzungen dazu von E. Caspar, Studien zum Register Gregors VII. (Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, 1913, Bd. 38), kommen hier nicht in Betracht.

trauliche Mitteilung an den Bischof, sondern eine zu weitester Verbreitung bestimmte allgemeingültige Erklärung beabsichtigte, eine Absicht, deren Erfolg durch die Kenntnis und vollständige Wiedergabe des Schriftstückes bei verschiedensten Schriftstellern der Zeit bezeugt wird. Auch war Gregor, trotz seines leidenschaftlichen, hochgespannten Idealismus, überhaupt nicht der Mann, sich zu unüberlegten, widerspruchsvollen Worten und Taten hinreißen zu lassen. Er war zugleich praktisch gewissenhafter Seelsorger und praktisch erwägender Politiker; gerade in dieser Vereinigung von Eigenschaften liegt seine Größe.

Zudem müßte sich der Papst jenes angeblichen Widerspruchs in den beiden Briefen selbst schuldig gemacht haben, sogar in nächstem Anschluß an die angeführten Stellen; denn in dem letzteren zitiert er die altbekannte Äußerung des Papstes Gelasius zu seiner Unterstützung: „Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas“ usw.[1]), und in dem ersteren verweist er auf die Äußerung des Papstes Anastasius an den Kaiser Anastasius, der mit Bezug auf diese Gleichnamigkeit das gemeinsame Wirken der beiden höchsten Stellen in der Welt als göttliche Gunst preist[2]).

Nein, es handelt sich hier nicht um Widersprüche, sondern um die zutreffende Interpretation aus den augustinisch-gregorianischen Anschauungen, die wir kennen. Man braucht nur deren Darlegung oben S. 41 ff. nachzusehen, um sie hier wiederzufinden: Gregor VII. spricht von der ursprünglichen Entstehung des Staates, also des heidnischen Staates — so deutlich wie möglich in der Hauptstelle, da er dessen Gründer als „Deum ignorantes“ bezeichnet, und in der anderen kaum weniger bezeichnend, da er sagt „superbia humana repperit“; und er spricht von der Fortsetzung dieses Teufelsstaates mit seinen Vertretern auch auf christlichem Boden in Gestalt der Civitas terrena i. e. S. mit den reges iniqui, die nicht nach dem Gottesreich streben, sondern das Ihre suchen und darin aufgehen.

Dieses unchristliche Regnum meint Gregor auch nur, wenn er, unmittelbar vor der oben zitierten Hauptstelle, von Christus sagt[3]): qui saeculare regnum, unde filii saeculi tument, despexit et ad sacerdotium crucis spontaneus venit, und noch deutlicher weiterhin[4]), wo er den Herrn die ihm vom Teufel dargebotene „regna mundi“ verschmähen läßt, ebenso wie das ihm „ab hominibus (den Juden!)“ angetragene Regnum an einer anderen Stelle[5]). Wenn man naiv fragen wollte, warum Gregor seine Meinung nicht noch deutlicher ausgesprochen habe, so daß

1) Siehe oben S. 150.
2) Mansi l. c. VIII Col. 188 C.
3) Jaffé l. c. S. 457.
4) Siehe die vorhin von mir zitierte Stelle, Jaffé l. c. 457 med.
5) In dem Briefe an den König Alfons, Jaffé l. c. S. 387 Zeile 3 f.

der moderne Forscher sie nicht mißverstehen könne, so muß man antworten, er schreibt nicht für diesen, sondern für seine Zeitgenossen, denen die Grundanschauungen, in denen auch er steht, geläufig genug waren, um nicht auf den Gedanken zu verfallen, der nur in extrem asketischen Kreisen einmal vorkommt[1]), das ganze christliche Staatswesen solle für teuflisch erklärt werden. Gregor sagt allerdings hier und auch sonst nicht ausdrücklich, daß das christliche Regnum ursprünglich bei Christus, daß Christus sacerdos et rex gewesen sei; das scheint nicht ohne Absicht und wird uns weiterhin interessieren, hat aber mit der vorliegenden Frage nichts zu tun. Hier interessieren uns jene seine Äußerungen aber in einer anderen Hinsicht:

Indem Gregor gegenüber der teuflischen Entstehung des vor- und unchristlichen Staates die rein christliche des Sacerdotiums betont, kommt nämlich die Lücke scharf zur Geltung, die wir schon in der Theorie des Gelasius von den beiden Gewalten zu Ungunsten des Staates bemerkt haben[2]): das Sacerdotium war von Anfang an eine neue rein christliche Institution, durch den nachweislichen Akt der Apostelmission vom Herrn gegründet, das teuflisch heidnische Regnum dauerte dagegen noch fort und ging erst mit Konstantin ohne nachweisliche unmittelbar durch den Herrn vollzogene Einsetzung in das christliche Wesen über[3]). Es hatte sein wahres Christentum gewissermaßen immer erst zu erweisen, während das Sacerdotium die Vermutung der Frömmigkeit immer für sich hatte; jenes hatte es zu erweisen durch Unterordnung unter die Gebote der Justitia Pax usw., die Gebote der Ecclesia Dei, deren Bestimmung, Behütung und, falls sie übertreten werden, deren Ahndung Sache des Sacerdotiums ist.

An dieser Stelle zeigt sich recht deutlich, was die Entwickelung des Papsttums in die Theorie hineingebracht hat: kraft seiner Einsetzung durch Petrus, die ganz besonders nachweislich und verbürgt durch die heilige Schrift ist, hat es die höchste, anerkannteste Vertretung des Sacerdotiums erhalten, und somit hat sich das Regnum seiner geistlichen Führung unterzuordnen, wenn es wahrhaft christlich sein will. Es leuchtet

---

1) Siehe oben S. 144f. 2) Siehe oben S. 152/53.

3) Daß diese Lücke wirklich bemerkt worden ist, zeigt der merkwürdige Versuch Papst Innocenz' IV., das heidnische Kaisertum sich durch einen bestimmten mystischen Vorgang zum christlichen wandeln zu lassen, indem er in dem großen Rechtfertigungsschreiben gegen Friedrich II. Acta imperii inedita ed. Ed. Winkelmann Bd. 2 S. 698, 22ff. sagt: Konstantin habe nach seiner Bekehrung auf illam inordinatam tyrannidem, qua foris antea illegitime utebatur (d. i. seine heidnische Herrschaft), demütig an die Kirche verzichtet, et recepit intus a Christi vicario, successore videlicet Petri, ordinatam divinitus imperii potestatem — also eine mystische Neuübertragung, die sich innerlich vollzieht. Ich komme übrigens auf diese Stelle noch zurück.

ein, daß solche Unterordnung am wirksamsten gestaltet scheint, wenn sie durch die Verfügung über das Amt, die Auswahl der geeigneten Persönlichkeiten zum Ausdruck kommt.

Daß überhaupt auf Erden Unterordnung und Herrschaft sein muß, das ist sowohl für die staatliche wie für die kirchliche Organisation Folge des Sündenfalls, der die Gleichheit unter den Menschen aufhob; diesen echt augustinisch-gregorianischen Gedanken hat Gregor VII. gerade bei rechtfertigender Erklärung der kirchlichen Hierarchie eingehend verwendet[1]) und an der obigen Hauptstelle auch betreffs der weltlichen Herrschaft angedeutet[2]). Aber deshalb ist weder diese noch jene Organisation in wahrhaft christlichem Wesen sündhaft, vielmehr sind beide von Gottes Gnade eingesetzt, um die Menschheit möglichst die Wege des Gottesreiches zu führen und vor der Sünde zu bewahren, gegen die teuflischen Mächte zu kämpfen, wo nötig mit dem Schwerte des Krieges und des strafenden Gerichts. Diese Mittel, die an sich ja auch nur Folgen der Sündhaftigkeit der Menschen sind, gelten doch, sofern sie eben als Mittel zu jenen Zielen des Gottesreiches angewandt werden, für den Christen als erlaubt. Wir haben gesehen[3]), wie Augustinus in diesem Sinne gerechten Krieg und gerechte Strafe beurteilt und sie von dem Kriege aus Eroberungssucht und anderen eigensüchtigen Motiven, von der Strafe aus Zorn und Rache unterscheidet[4]), wie er es aber doch — eigentlich selbstverständlich — für besser erachtet, wenn man ohne solche Mittel in Frieden auskommt, umsomehr, da ja selbst gerechter Krieg auf der einen Seite immer durch unfromme Motive veranlaßt sein muß, wie die gerechte Strafe durch ein Vergehen (vgl. oben S. 33). Diese Gedankenfolge, die merkwürdiger Weise von heutigen Theologen auch bei Rechtfertigungen unseres jetzigen Krieges vom christlichen Standpunkt aus vernachlässigt wird, ist zur Beurteilung der Päpste und besonders Gregors VII.[5]) von

1) Jaffé l. c. S. 372: Quia vero creatura in una eademque aequalitate gubernari non potest usw.

2) Er sagt S. 457: super pares dominari caeca cupidine usw., letzteres, wie es des Teufels Art ist, nicht in selbstlos hingebender Justitia, wie es christliches Wesen fordert; vgl. das Zitat dieser Stelle vorhin.

3) Siehe oben S. 32f.

4) A. Greinacher hat in der S. 204 angeführten Dissertation diese Unterscheidung bei Nikolaus I. wohl bemerkt, sie aber nicht auf Augustinus zurückgeführt, und dann doch auch gemeint, daraus schließen zu dürfen, daß Nikolaus den Ursprung der staatlichen Gewalt schlechthin im Bösen finde, „wenigstens in den im mittelalterlichen Staate wichtigsten Funktionen, in der Kriegs- und Gerichtsgewalt". Der Schluß ist irrig, wie leicht einzusehen: ohne Krankheit brauchte man keine Ärzte; deshalb sind Ärzte aber doch nichts Böses, wie die Krankheit; freilich ist es immer am Besten, wenn man ohne Ärzte auskommt.

5) Vgl. R. Hammler, Gregors VII. Stellung zu Frieden und Krieg, Dissertation Greifswald 1912.

größter Wichtigkeit, wie man sieht, und ist doch oft genug verkannt worden.

Nach Beseitigung dieser Mißverständnisse können wir feststellen, daß Gregor ganz auf dem Standpunkt steht, zu dem er sich, wie wir sahen, mit den Worten des Gelasius bekennt, und den er wiederholt auch mit eigenen Worten unzweideutig vertritt, dem augustinischen Standpunkt, der durchweg auch der der Päpste ist. So schreibt er 1073 an Herzog Rudolf von Schwaben[1]): Quae (scil. literae tuae) nimirum . . . illud nobis videbantur consulere, per quod et status imperii gloriosius regitur et sanctae ecclesiae vigor solidatur, videlicet ut sacerdotium et imperium in unitate concordiae conjungantur. Nam sicut duabus oculis humanum corpus temporali lumine regitur, ita his duabus dignitatibus in pura religione concordantibus corpus ecclesiae spirituali lumine regi et illuminari probatur. Und 1080 schreibt er an König Wilhelm von England, noch unmittelbarer aus der uns bekannten Grundanschauung heraus[2]): Credimus, prudentiam vestram non latere, omnibus aliis excellentiores apostolicam et regiam dignitates huic mundo ad ejus regimina omnipotentem Deum distribuisse. Sicut enim ad mundi pulchritudinem oculis carneis diversis temporibus repraesentandam solem et lunam omnibus aliis eminentiora disposuit luminaria, sic, ne creatura . . . in erronea et mortifera traheretur pericula, providit, ut apostolica et regia dignitate per diversa regeretur officia. Auf den sich daran anschließenden Satz komme ich noch zurück. Diese prinzipiellen Äußerungen sind keine leeren Worte, die Gregor etwa den Fürsten, denen er sie schreibt, schmeichlerisch in's Gesicht gesagt hätte, um wahrhaft ganz anders zu denken und zu handeln — ich habe bereits früher[3]) solche Unterstellungen zurückgewiesen —, vielmehr hat er die Anschauung, die er da äußert, durch sein Verhalten während seiner ganzen Regierungszeit bewahrheitet und betätigt. Die Eintracht der beiden Gewalten zum Heile der Christenheit ist sein stets betontes und verfolgtes Ziel, selbst da, wo er sich gezwungen sieht, dieses Heil, den wahren, gottgefälligen Frieden, durch Kampf und Krieg anzustreben, wie während des Thronstreites in Deutschland 1077 bis 1080[4]). Er will nur der Justitia dienen[5]) und hält den Königen und Fürsten überall immer wieder das Ideal des rex justus vor, mahnt sie, das ihnen von Gott verliehene Amt im rechten Sinne zu verwalten, warnt sie vor den Anfechtungen Satans und seiner Werkzeuge[6]), denen der rex iniquus, der

1) Jaffé l. c. S. 33. 2) Jaffé l. c. S. 419. 3) Oben S. 205.
4) Vgl. die Dissertation von R. Hammler, die vorhin angeführt.
5) Vgl. H. Krüger, Was versteht Gregor VII. unter Justitia und wie wendet er den Begriff im einzelnen praktisch an? Diss. Greifswald 1910.
6) Vgl. O. Meine, Gregors VII. Auffassung vom Fürstenamte, Diss. Greifswald 1907.

tyrannus[1]) verfällt. Auch König Heinrich sucht er immer wieder zur Mitarbeit für das Gottesreich zu gewinnen. Es ist so irrig wie möglich zu meinen, Gregor habe sich fanatisch auf Deutschland und dessen Herrscher gestürzt, um sich zum Herrn zu machen. Er verrät vielmehr geradezu ein Vorurteil für den König, weil er der Sproß des frommen Paares Kaiser Heinrichs III. und der Agnes ist, und hat trotz allen Enttäuschungen stets von neuem gehofft und erwartet, die ursprünglich gute Natur Heinrichs werde durchdringen, und er werde mit ihm zusammengehen können[2]). Bezeichnend ist es, wie er Ende 1074, da er den Plan hat, an der Spitze eines großen Heeres die Christen des Orients vor den Ungläubigen zu retten, Heinrich auffordert, inzwischen den Schutz der Römischen Kirche zu übernehmen[3]), bezeichnend, wie er in den Jahren 1077 bis 1080 den Sachsen gegenüber den König zu halten sucht, was diese in ihrem Parteiinteresse nicht verstehen; und selbst nach dem zweiten Banne scheint er noch gehofft zu haben, Heinrich möchte in sich gehen, und er könnte sich mit ihm versöhnen[4]).

Gregor ist allerdings, ganz in Übereinstimmung mit seinem großen Vorgänger Gregor I. und mit Augustinus, der Meinung, daß die Vertreter der weltlichen Gewalt der Verführung des Teufels in weit höherem Grade ausgesetzt sind, als die der geistlichen. Er spricht das besonders deutlich und scharf in dem vorhin erörterten Rechtfertigungsschreiben aus[5]). Aber wenn er hier auch so weit geht zu urteilen, es ließen sich in der ganzen Vergangenheit kaum sieben wahrhaft fromme Kaiser oder Könige gegenüber der großen Menge frommer Geistlicher finden, so ist er doch weit entfernt davon, die weltliche Gewalt an sich und ihre Vertreter für sündhaft zu halten, wie selbst aus dieser Äußerung hervorgeht, und wie sich überall aus seiner Unterscheidung von gerechten Königen und Tyrannen im Sinne Augustins und Gregors I. ergibt[6]). Und ebenso ist er mit diesen Kirchenschriftstellern weit entfernt davon, die Sündhaftigkeit vieler Geistlicher nicht zuzugeben, vielmehr klagt er oft genug darüber.

Die geradezu pessimistische Beurteilung, auf die wir in dieser Hinsicht bei Gregor oft stoßen, beruht auf einem tieferen Grunde als etwa gelegentlicher Verstimmung: sie ist ein Ausfluß seiner tiefgehenden Überzeugung, in einer Zeit der nahen-

1) Vgl. G. Herzfeld, Papst Gregors VII. Begriff der bösen Obrigkeit, Diss. Greifswald 1914.

2) H. Sielaff, Studien über Gregors VII. Gesinnung und Verhalten gegen König Heinrich in den Jahren 1073—1080, Diss. Greifswald 1910.

3) Jaffé l. c. S. 146.

4) Vgl. W. Reuter, Die Gesinnung und die Maßnahmen Gregors VII. gegen Heinrich IV. in den Jahren 1080—85, Diss. Greifswald 1913.

5) Jaffé l. c. S. 461f.

6) Vgl. vorhin S. 205 Note 1 und G. Herzfeld l. c.

den oder schon beginnenden Herrschaft des Antichrist zu leben[1]), einer Überzeugung, die von seinem hohen Idealismus aus psychologisch sehr begreiflich und sehr wichtig für das innere Verständnis seines Wesens, wie für seine Auffassung der päpstlichen Mission ist. Besonders ergreifend und fast hoffnungslos spricht er die Angst und Sorge aus, die ihn um das Heil der Ecclesia Dei erfüllt, in dem vertraulichen Briefe an Abt Hugo von Clugny 1075[2]); er meint da: Vix legales episcopos introitu et vita, qui christianum populum Christi amore et non saeculari ambitione regant, invenio; et inter omnes saeculares principes, qui praeponant Dei honorem suo et justitiam lucro, non cognosco — also Bischöfe und Fürsten sind in des Teufels Schlingen verfallen. Wenn er dann doch immer wieder Gutes von ihnen erwartet und sie zur Mitarbeit zu bringen sucht, so ist das kein Widerspruch, am wenigsten ein Widerspruch prinzipieller Art, wie wir ihn vorhin in Abrede zu stellen hatten, sondern ein Schwanken infolge des Ganges der Ereignisse und deren Eindrücke auf Urteil und Stimmung, das, wie wir oben S. 74 bemerkt haben, in der Grundanschauung vom Antichrist selbst liegt und überall zu beobachten ist, sogar bis zu völlig wechselndem Umschwung, wie z. B. bei Otto von Freising[3]) und bei Bernhard von Clairvaux[4]). Daß Gregor sich hier und sonst vielfach gerade über die Bischöfe beklagt, hat noch besonders bemerkenswerten Grund, nämlich deren Verwickelung in weltliche Geschäfte als Reichsfürsten und den Einfluß der Fürsten auf deren Einsetzung. Davon will sie die Reformbewegung und vor allem Gregor befreien, weil man darin die Wurzel der Simonie und aller Übel der Verweltlichung erblickt. Gregor hat daher geradezu ein Vorurteil gegen den Weltklerus, wie er zur Zeit ist[5]), und demgegenüber eine Vorliebe für das Mönchstum, das ja überhaupt als das Ideal christlicher Lebensführung angesehen wurde[6]), namentlich auch von Päpsten, wie Gregor I.[7]) und Gregor VII., die selbst von Hause aus Mönche waren, sowie auch von Bischöfen, die es waren[8]). War das Mönchs-

---

1) Das hat G. Herzfeld l. c. S. 7ff. mit zahlreichen Belegen nachgewiesen und in das Licht der von mir oben S. 74f. dargestellten Allgemeinanschauung gestellt.

2) Jaffé l. c. S. 163ff.; vgl. auch den Brief an denselben ibidem S. 351 vom Jahre 1079.

3) Vgl. meine oben S. 100 angeführte Abhandlung.

4) Vgl. F. Radcke, Die eschatologischen Anschauungen Bernhards von Clairvaux, Dissert. Greifswald, 1915.

5) Siehe Georg Orthmann, Papst Gregors VII. Ansichten über den Weltklerus seiner Zeit, Dissert. Greifswald, 1910.

6) Wie ich S. 144f. bemerkt habe: nicht im Sinne der Weltverneinung.

7) Siehe oben S. 164/165.

8) So z. B. Otto von Freising, siehe meine S. 100 angeführte Abhandlung S. 39, 46.

tum doch damals die treibende Kraft der inneren Reformen geworden, auf die sich das Papsttum stützte. Es ist neuerdings dargelegt[1]), wie Gregor mit Hülfe der oben S. 200f. gekennzeichneten Privilegien der Libertas Romana gegenüber der episkopalen Hierarchie sogar eine abgestufte, an der Spitze unmittelbar Rom unterstellte Klosterhierarchie zu organisieren bestrebt gewesen ist, die einen Rückhalt gegen jene bieten konnte.

In all' den Nöten und Übeln seiner Zeit verzagte Gregor zwar wohl auf Momente, so daß er sogar wünschte, durch den Tod von der furchtbaren Last, die ihm hienieden oblag, befreit zu sein. Der Glaube an die Mission des Papsttums kraft des Primates Petri hielt ihn aber aufrecht und gab ihm, eine energische Natur wie er war, den Mut, im Namen der Civitas Dei den Kampf gegen die Civitas Diaboli unentwegt zu führen.

Hiermit lenke ich wieder in den Gang des Themas ein, den ich oben S. 203 verlassen habe, nicht indem ich davon abgeirrt bin, sondern indem ich die Bahn des Verständnisses von Hemmungen frei gemacht und die unbedingt nötige Aufklärung des Terrains herbeigeführt habe.

Gregor nahm die ganze Fülle des lehramtlichen und kirchenregimentlichen Primates in Anspruch, wie sie sich je vorher im Papsttum konzentriert hatte, als Stellvertreter Petri, in dem Glauben an die mystisch persönliche Verbindung mit dem Apostelfürsten, den wir schon früh von den Päpsten geglaubt und verkündet, aufs Höchste ausgeprägt bei ihm fanden[2]). Darauf weiter einzugehen, ist für unseren Zweck nicht erforderlich. Es ist nur darauf hinzuweisen, daß wir, dank der Untersuchung von Peitz[3]), in den Thesen, die unter dem Jahre 1075 im Registrum stehen[4]), die eigensten Leitsätze Gregors vor uns haben und daraus das bewußte System seines Kirchenregimentes ersehen können, das er nach Möglichkeit auch in der Praxis durchführte. Er verfuhr dabei zielbewußt organisatorisch; so in der regelmäßigen Abhaltung römischer Synoden, die er zu Generalsynoden gestaltete[5]), so hinsichtlich der Legaten, der

---

1) Von B. Messing, Papst Gregors VII. Verhältnis zu den Klöstern, Dissert. Greifswald, 1907. Über die weitere Entwickelung dieser Verhältnisse siehe die oben bei mir S. 202 angeführten Dissertationen.

2) Siehe oben S. 129ff., speziell betr. Gregor S. 138.

3) Das Originalregister Gregors VII. usw. (Sitzungsberichte der Kgl. Akademie der Wissenschaften in Wien, philos.-hist. Klasse Bd. 165 Abhdlg. 5), 1911.

4) Jaffé l. c. S. 174ff. Liber II 55a.

5) Daß er dem Papste dennoch das absolute Gesetzgebungsrecht zusprach (siehe in den Thesen l. c. S. 175 Alinea 7), ist kein Widerspruch: man kann daran erinnern, daß Karl der Große analog die Reichstage zu einer regelmäßigen Einrichtung gestaltete, ohne damit auf sein absolutes Gesetzgebungsrecht zu verzichten; überhaupt ist dies das Verhältnis der Päpste zu den Generalkonzilien im Occident, vgl. J. B. Säg-

Bischofswahlen, des Kirchenvermögens, der kirchlichen Strafgerichtsbarkeit mit unbeschränkter Appellation und Evokation nach Rom; und er durchbrach dabei rücksichtslos sowohl die Schranken der Metropolitanverfassung wie die der landesherrlichen Kirchenhoheit[1]). Mehr: er zog, wie gesagt, noch eine weitere Konsequenz aus dem Primat Petri, die wohl schon gelegentlich im Prinzip von einem Papste ausgesprochen war, mit der er aber Ernst machte, die politische Gewalt des Primats.

Dazu führte in negativem Sinne schon die eben erwähnte allseitige Durchführung des kirchenregimentlichen Primats unter jenem Schlagwort der „Libertas ecclesiae", der Befreiung des Sacerdotiums von allen Einflüssen der weltlichen Gewalt, das von der Reformbewegung ausging, seitdem diese unter Leo IX. in dem von ihm reformierten Kardinalkolleg ihren Mittelpunkt gefunden hatte. Die programmatische Denk- und Streitschrift des Kardinals Humbert „Adversus Simoniacos" vom Jahre 1058 zeigt besonders deutlich, wie die zunächst nur innerkirchliche Reformbewegung eine entschieden politische Richtung annahm[2]). Denn hier wird als die Wurzel der Simonie, an der man das Übel angreifen müsse, der Einfluß der Weltlichen auf Besetzung der Kirchen und auf Wahl der Geistlichen, vom Patronatsherrn bis zum König mit seiner Investitur hinauf, bezeichnet und es wird im Namen des Heiligen Geistes, dessen Wesen die Freiheit ist, die sich nicht kaufen läßt, Befreiung der Kirche von jener „tyrannischen" Gewalt gefordert. Im Zusammenhange damit erörtert der Kardinal das Verhältnis von Sacerdotium und Regnum überhaupt und sagt da unter anderem[3]): Unde qui sacerdotalem et regalem dignitatem vult irreprehensibiliter et utiliter conferre, dicat sacerdotium in praesenti ecclesia assimilari animae, regnum autem corpori, quia invicem se diligunt et vicissim sese indigent suamque sibi operam vicissim exigunt et impendunt; ex quibus sicut praeminet anima et praecipit, sic sacerdotalis dignitas regali utputa caelestis terrestri; sic, ne prae-

---

müller, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, 1914, Bd. 1 S. 102, 495ff., G. Philipps, Kirchenrecht, 3. Aufl., 1857, Bd. 2 S. 333ff., P. Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1883, Bd. 3 S. 725ff., K. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte, 1891, Bd. 2 S. 286f.

1) Das zeigt sich recht charakteristisch in dem Wahlkanon von 1080 (Jaffé l. c. S. 400f.), worin dem apostolischen Stuhl die Aufsicht bei den Bischofswahlen und die Entscheidung bei ordnungswidrigen Wahlen zugeschrieben wird in Konkurrenz mit den Metropoliten und an Stelle der herkömmlichen königlichen Rechte.

2) Vgl. Joh. Lange, Das Staatensystem Gregors VII. auf Grund des augustinischen Begriffs von der „libertas ecclesiae", Dissertation Greifswald, 1915, S. 24ff.

3) Mon. Germ. hist. Libelli I 225, 40ff., vgl. auch ibid. 235, 27ff. und Joh. Lange l. c. S. 24ff.

postera sed ordinata sint omnia, sacerdotium tamquam anima praemoneat quae sunt agenda, regnum deinde tamquam caput sui corporis omnibus membris praemineat et ea quo expedit praecedat usw. Man sieht, es ist immer wieder der Grundsatz von der Einheit der beiden Gewalten in der christlichen Welt mit der Betonung der Vorzüglichkeit des Sacerdotiums, wie ihn Papst Gelasius formuliert hat, und es handelt sich immer nur innerhalb dieser Einheit, die von dem Gedanken einer „Trennung von Kirche und Staat" völlig entfernt ist, um die Grenzbestimmung der beiderseitigen Befugnisse und dabei um den Grad der Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt. Man darf freilich nicht verkennen und muß sich stets vor Augen halten, daß in diesem Grundsatz der ewige Konflikt zwischen Ideal und Wirklichkeit liegt, der immer wieder zum Ausdruck kommt, der Konflikt zwischen der ideellen Forderung harmonischen Zusammenwirkens und der praktischen Konkurrenz der beiden Gewalten, der das Ferment der mittelalterlichen Geschichte bildet[1]).

Wir haben nicht zu verfolgen, wie der Kampf für die Libertas ecclesiae sich entwickelte, bis er von Gregor systematisch ergriffen wurde, und wie er weiterging; es ist beiläufig daran zu erinnern, daß auch die Befreiung der höchsten geistlichen Wahl, der Papstwahl, von dem herkömmlichen kaiserlichen Einfluß durch das Wahldekret vom Jahre 1059 angebahnt wurde[2]), und im Zusammenhang damit die volle Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat. Für unseren Zweck kam es nur darauf an, diesen Kampf dem großen Gesichtspunkt zu unterstellen, der ihn zu seiner Zeit beherrscht, um diesen selbst dadurch in das Licht seiner interpretatorischen Bedeutung treten zu lassen. Denn so haben ihn auch die Zeitgenossen aufgefaßt, die ihn mit dem lebhaften Bewußtsein seiner religiös-philosophischen Grundprinzipien als Kampf zwischen „Regnum und Sacerdotium" bezeichneten, nicht einseitig politisch als Streit zwischen Kaiser und Papst, die nur als die höchsten Vertreter jener Prinzipien erschienen.

Noch unmittelbarer als nach der negativen Seite geht der politische Primat nach der positiven Seite aus den Grund-

---

1) Diese Konkurrenz braucht natürlich nicht immer zum Konflikt und Kampf zu führen. Ein anschauliches Beispiel dafür bietet die Geschichte des Gottesfriedens und des Landfriedens: das Königtum nahm sich zunächst jener geistlichen Institution an, ersetzte oder ergänzte sie dann durch diese weltliche, und das Papsttum nahm sich seit Ende des 11. Jahrhunderts immer allgemeiner des Gottesfriedens an. Ein anderes Beispiel gibt die Konkurrenz auf dem Gebiete des Klosterschutzes.

2) Vgl. J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Aufl., 1914, Bd. 1 S. 396ff. mit den Literaturangaben; P. Hinschius, Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869, Bd. 1 S. 217ff.; Jul. von Pflugk-Harttung, Die Papstwahlen und das Kaisertum 1046—1328, 1909.

anschauungen Augustins und Gregors I. hervor und gibt diesen neuen konkreten Inhalt aus der Entwickelung des Papsttums als Haupt des Sacerdotiums. Der augustinische Gedanke der christlichen „Libertas“ verbindet sich hier mit dem der Herrschaft Petri zur einheitlichen Idee der Hierarchie im vollsten Sinne.

Wir haben oben[1]) die Anschauung Augustins und mit ihm Gregors I. von der christlichen Freiheit dargelegt, welche die Signatur wahrhaft christlicher Obrigkeit im Gegensatz zur Knechtschaft unchristlicher, teuflischer Tyrannei ist. Jene will nicht herrschen, sondern dienen, in selbstloser, demütiger Hingabe an Gott und an die Ziele des Gottesreiches, denen sich ebenso die Regierten ohne Zwang aus eigener freier Hingabe unterordnen können und sollen. Gregor VII. hat sich diese Anschauung ganz zu eigen gemacht[2]), und ihm gilt als diejenige Herrschaft, die solche Freiheit am Sichersten ihrem Wesen nach verbürgt, die Herrschaft der Römischen Kirche, vertreten durch ihr Haupt, den irdischen Stellvertreter Christi mittels Petrus, sie, die kraft der ihr verliehenen Mission freier ist als alles weltliche Regiment, sicherer vor den Anfechtungen selbstsüchtiger, tyrannischer Libido dominandi, Superbia, Injustitia, und die ihres Amtes in Justitia, Humilitas, Amor Dei waltet. Die Pflicht der Christen zur Unterordnung, zur freien Obedientia im Sinne Augustins[3]), die hinsichtlich der lehramtlichen Autorität des römischen Stuhles längst anerkannt, hinsichtlich der kirchenregimentlichen immer mehr anerkannt war, wird so von Gregor auch für die politische gefordert. Als gleichberechtigte, aus einer und derselben Quelle fließende Folgerungen hat er die letztere angesprochen am Schlusse des zweiten Bannes über Heinrich IV., den er bekanntlich in Gestalt eines Gebetes an Petrus und Paulus als die Schutzpatrone des römischen Stuhles gekleidet hat[4]): Agite nunc, quaeso, patres et principes sanctissimi, ut omnis mundus intelligat et cognoscat, quia, si potestis in coelo ligare et solvere, potestis in terra imperia, regna, principatus, ducatus, marchias, comitatus et omnium hominum possessiones pro meritis tollere unicuique et concedere. Vos enim patriarchatus, primatus, archiepiscopatus, episcopatus frequenter tulistis pravis et indignis, et religiosis viris dedistis. Si enim spiritualia judicatis, quid de saecularibus vos posse credendum est! Et si angelos dominantes omnibus superbis

---

1) Siehe S. 43f. Vgl. die eingehende Darlegung von Joh. Lange l. c. S. 9ff., speziell betr. Gregors I. S. 20ff.

2) Vgl. Joh. Lange l. c. S. 29ff.

3) Vgl. oben Seite 37ff.

4) Jaffé l. c. S. 404. Paulus tritt sonst bei Gregor, wie überhaupt, in seinem Verhältnis zur römischen Kirche durchaus hinter Petrus zurück, vgl. W. Martens, Gregor VII. Bd. 2 S. 9.

principibus[1]) judicabitis, quid de illorum servis[2]) facere potestis! Addiscant nunc reges et omnes saeculi principes, quanti vos estis, quid potestis, et timeant parvipendere jussionem ecclesiae vestrae!

Das Prinzip der Allmacht S. Petri auf Erden, das hier ausgesprochen wird, ist keineswegs neu; wir haben es schon aus dem Munde der Päpste von früh her gehört[3]). Und Gregor ist es geläufig, so daß er es zu verschiedenen Zeiten geäußert hat, besonders nachdrücklich in dem Rechtfertigungsschreiben an Bischof Herrmann von Metz 1076[4]): Ubi Deus beato Petro principaliter dedit potestatem ligandi et solvendi in coelo et in terra, nullum excepit, nichil ab ejus potestate subtraxit. Neu ist nur die praktische Nutzanwendung, die Gregor davon macht, und diese zeigt sich als Ausfluß des augustinischen Prinzips der „Libertas" unmittelbar, besonders in dem Schreiben an den Ungarischen Thronprätendenten Geusa vom Jahre 1075, wo es heißt[5]): Notum autem tibi esse credimus, regnum Ungariae, sicut et alia nobilissima regna, in propriae libertatis statu debere esse et nulli regi alterius regni subici nisi sanctae et universali matri, Romanae ecclesiae, quae subjectos non habet ut servos, sed ut filios suscipit universos.

Gregor will mit der so geforderten Unterordnung nicht die staatliche Selbständigkeit aufheben; im Gegenteil: gerade die wahre Freiheit soll dadurch ja garantiert werden. Und es sind nicht obenhin gesprochene Redensarten, die er da sagt, sondern Worte, die tief verankert sind in jener altüberkommenen Grundanschauung; an vielen Stellen seiner Briefe bekundet er[6]) diese tiefe Anschauung von der Freiheit des Christenmenschen und dessen freier Unterordnung als Bürger des Gottesreiches, die besonders von der Obrigkeit selbst zu fordern ist[7]).

Dem entspricht auch die Form, in der er diese Unterordnung fordert: die Lehnsergebung der Fürsten an den Apostel Petrus als dessen unmittelbare Vasallen; denn, auch

---

1) Die Engel, die die principes superbi (vgl. oben S. 27 über die Bedeutung von „superbia" und S. 47f. von „reges iniqui") beherrschen, sind natürlich die teuflischen Engel, die Dämonen.

2) Das sind natürlich eben die „superbi principes", die, wie alle Teufelskinder, der tyrannischen, sklavischen Herrschaft der Teufelsmacht unterstehen, im Gegensatz zur Freiheit der wahrhaft christlichen Herrschaft, vgl. oben S. 43f., 47f.

3) Siehe oben S. 129ff.

4) Jaffé l. c. S. 242, vgl. auch S. 279, 4f., 457.

5) Jaffé l. c. S. 183.

6) Siehe die Zitate bei Joh. Lange l. c. S. 35ff.

7) So besonders bezeichnend in dem Rechtfertigungsschreiben vom Jahre 1081 Jaffé l. c. S. 464f. mit den Zitaten aus Gregors I. Reg. past. und aus dem Evangelium, namentlich Marcus 10, 44: Qui vult inter vos esse primus, sit omnium servus.

abgesehen von der göttlichen Hoheit dieses Herrn, nach dem mittelalterlichen Lehnsrecht mindert bekanntlich die Annahme von Lehen aus geistlicher Hand die Stellung des Beliehenen nicht, so daß sogar Fürsten und Könige, wenigsten für ihre Söhne, solche Lehen annahmen. Wie sollten sich da selbst Könige scheuen, dem höchsten Herrn sich in dieser Form zu ergeben! Es waren in der Tat echte Lehnseide in der üblichen Form mit Treuversprechen und Mannschaft[1]), die Gregor von Fürsten und Königen verlangte und zum Teil empfing, zu Händen des Apostels Petrus und seines Stellvertreters des Papstes, mit dieser Identifikation, die, wie wir wissen, längst üblich und in den urkundlichen Zusicherungen der Kaiser an den apostolischen Stuhl stehend war[2]). Auch von dem deutschen König und künftigen Kaiser verlangte Gregor solchen Lehnseid, und erhielt ihn von dem Gegenkönige Rudolf[3]), wie von dessen Nachfolger Hermann zugesagt.

Wie weit und unter welchen Umständen im übrigen der Papst seine Forderung durchsetzte, hat Lange in der angeführten Dissertation im einzelnen dargelegt. Neu und großartig ist hierbei wieder der organisatorische Gedanke, dem Gregor in der Zeit bestehende Anschauungen, Verhältnisse und Formen dienstbar machte, um sie in sein System einzuordnen. Auf die Verhältnisse des damaligen Lehnswesens, das noch nicht zur unbedingten Erblichkeit der großen Lehen geführt hatte, geht er dabei soweit ein, daß er von den wahrhaft christlichen Herrschern, den „reges justi“ fordert, sie sollten nicht ihren Söhnen die Herrschaft übertragen, wenn sie Bessere, Geeignetere finden könnten[4]). In diesem Sinne hat er sich den Gegenkönig Rudolf bei dessen Wahl wahrscheinlich[5]) verpflichten lassen, seinen Nachfolger nicht kraft Erbrechtes, sondern durch Volkswahl bestimmen lassen zu wollen. Er tat das offenbar aus demselben Gesichtspunkte, von dem aus die großen Lehnsherren, namentlich die

1) Es handelt sich nicht etwa um den Fidelitätseid, wie er bei der Kaiserkrönung üblich war (vgl. Ed. Eichmann, Die römischen Eide der deutschen Könige, Zeitschrift der Savignystiftung, kanonistische Abtlg., 1916, Bd. 6 S. 171ff.), sondern um den Lehnstreueid in Verbindung mit Hominium, wie es deutlich aus der gleich zu erwähnenden, den deutschen Gegenkönigen abverlangten Zusage hervorgeht, wo es heißt: Et eo die, quando illum (scil. papam Gregorium) primitus videro, fideliter per manus meas miles sancti Petri et illius efficiar.

2) Siehe oben S. 137.

3) Dies, was manchmal übersehen ist, ergibt sich aus der Instruktion der Legaten zur Wahl Hermanns, worin mit Anfügung des Lehnseides für diesen gesagt wird, sie sollen dafür sorgen, daß von Hermann nicht weniger erlangt werde, als von Rudolf versprochen worden ist; siehe Jaffé l. c. S. 475.

4) Jaffé l. c. S. 464 Zeile 7 von unten. — Vgl. F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, 1914, S. 68.

5) Nur in Bruno's Liber de bello Saxonico ist es berichtet.

Könige, die Lehnserblichkeit hintanzuhalten suchten, nämlich um sich die Verfügung vorzubehalten. Durch die Wahl des Volkes, das heißt natürlich der Großen, wurde die Verfügung des Papstes nicht ausgeschaltet, da er ja die Prüfung, Bestätigung und Lehnsannahme des Erwählten in Anspruch nahm. Darauf komme ich nachher noch zurück. Zudem glaubte man ja auch an die Inspiration des Heiligen Geistes bei geistlichen und weltlichen Wahlen. Den Parteigängern des Papstes unter den Großen erschien aber die Wahlmonarchie sympathisch, weil dadurch in nächster Linie die Verfügung über die Krone in ihre Hand kam. Wieder ist hier zu bemerken, daß dem Interesse des Papsttums das der davon Berührten entgegenkam. Es waren meist Prätendenten oder Fürsten, die sich legitimiert sehen oder der Abhängigkeit von weltlichen Machthabern entziehen wollten, welche auf das Lehensverhältnis zum Papste eingingen. So hatten es zuerst die Normannenfürsten in Unteritalien im Jahre 1059 getan — dabei war Hildebrand als Unterhändler beteiligt! —, da sie für ihre usurpierten Herrschaften eine Legitimierung und einen Rückhalt gegen die deutsche Souveränität suchten. So später die Gegenkönige in Deutschland und andere Emporkömmlinge anderwärts.

Dabei macht sich auch jene Tendenz des römischen Stuhles geltend, auf die ich früher hingewiesen habe[1]), die Selbständigkeit kleinerer Kirchenbezirke zu begünstigen. Diese Tendenz hatte schon unter Papst Sylvester II. einen ausgeprägt politischen Charakter gewonnen, indem dieser mit Unterstützung oder Duldung des kurzsichtigen, wenn auch phantastisch ausschweifenden Kaisers Otto III. die Abtrennung der Kirchenprovinzen Polens und Ungarns von der deutschen Kirche zugleich mit der nationalen Unabhängigkeit dieser Reiche von deutscher Oberhoheit sanktionierte[2]). Gregor hat diese doppelte Tendenz offenbar bewußt ergriffen und systematisch durchzuführen gesucht. Sie mußte sich naturgemäß gegen das mächtigste und größte Reich, das deutsche, mit seinem Imperialismus, richten. Deutlich tritt das hervor in einem Schreiben an den vorhin erwähnten ungarischen Prätenden Geusa, den Gregor gegen den Vasallen und Schützling der deutschen Krone begünstigt: der Zwist soll durch Zurücktreten des letzteren gehoben werden, meint der Papst, und fährt fort[3]): Sicque sit in pace nobilissimum regnum Ungariae, quod hactenus per se principaliter viguit, ut rex ibi, non regulus fiat, verum ubi, contempto nobili dominio beati Petri apostolorum principis, cujus regnum esse prudentiam tuam latere non credimus, rex subdidit se Teutonico

1) Siehe oben S. 198.

2) Von einem Lehnsverhältnis war damals keine Rede: der Brief Sylvesters an den König von Ungarn, in dem davon gehandelt wird, ist als eine Erfindung des 17. Jahrhunderts erwiesen, siehe neuerdings die Dissertation von Joh. Lange l. c. S. 76ff.

3) Jaffé l. c. S. 193.

regi et reguli nomen obtinuit[1]). So hat Gregor außer den Normannenreichen auch Benevent und andere italische Herrschaften unter die Lehnshoheit S. Petri genommen, hat wahrscheinlich das Regnum Italiae (Oberitalien) überhaupt und vielleicht sogar Sachsen[2]) vom deutschen Reiche abtrennen wollen. Es liegt für den, der die Ansichten des Augustinus kennt, nahe daran zu denken, wie dieser das friedliche Verhältnis der Staaten am ehesten durch das Bestehen kleinerer Reiche nebeneinander gewährleistet sieht[3]); man findet diesen Gedanken bei Gregor nicht gerade so ausgesprochen, aber tatsächlich verfährt er entsprechend diesem Gedanken eines allgemeinen Gleichgewichtes der Staaten, der nun durch ihn den bedeutenden Einschlag der papalen Idee erhält und organisatorisch ausgestaltet wird.

Trotz der Beschränkung der deutschen Kaisermacht, die Gregor rücksichtslos betrieb, ist nicht anzunehmen, daß er das Kaisertum überhaupt hätte beseitigen wollen. Das hätte der tiefgewurzelten Anschauung von den zwei Gewalten widersprochen, der auch er, wie wir sahen, huldigte. In der Tat spricht er in diesem Sinne öfter speziell von dem Imperium und Sacerdotium in ihrem einträchtigen Zusammenwirken[4]), er setzt das Bestehen von Kaisertum und Kaisern als selbstverständlich voraus[5]); er denkt die Kaiserwürde speziell dem deutschen Könige zu[6]) und hat vor 1076 und noch im Jahre 1083 mit Heinrich darüber verhandelt.

---

1) In welchem Sinne das gesagt ist, ersieht man aus dem vorhin S. 216 angeführten Briefe: die Herrschaft S. Petri mindert die Freiheit und Rangstellung nicht, wie die des weltlichen Lehnsherrn es tut.

2) Vgl. Joh. Lange l. c. S. 65f.

3) Siehe oben S. 123f.

4) So Jaffé l. c. S. 33 Concordia sacerdotii et imperii, S. 144 imperatoria majestas et apostolicae sedis mansueta potestas, 213 Romana ecclesia Romanumque imperium, 246 honor sanctae ecclesiae Romanique imperii; siehe auch die übernächste Note.

5) So in den Thesen über die Befugnisse des Papstes, Jaffé 175: Quod illi liceat imperatores deponere (die auf S. 174 ex. vorhergehende These „Quod solus possit uti imperialibus insigniis" bezieht sich selbstverständlich auf die Gewährung der kaiserlichen Insignien durch Konstantin in dessen angeblicher Schenkung als Auszeichnung, die dem Papst allein gegenüber allen Geistlichen zukommt, nicht gegenüber dem Kaiser, der ja seine Krone und sein Imperium behält), ferner in dem Bannspruch von 1080, Jaffé 404: imperia, regna, principatus usw., 464, 11.: quos sancta ecclesia ad regimen vel imperium advocat.

6) Er sagt von Heinrich, Jaffé S. 35: qui rex est et Romae Deo annuente futurus imperator; S. 22: Heinrich soll ad condignam formam suscipiendi imperii veranlaßt werden; er nennt den König S. 144 in summo culmine rerum positus, 213 dominum fratrem. Der Gegenkönig versprach in seinem vorläufig dem päpstlichen Legaten geleisteten Lehnseid S. 476, ihn Gregor selbst zu leisten, sobald er ihn sehen würde, d. h. doch wahrscheinlich in Rom bei der Kaiserkrönung.

Es scheint nicht ausgeschlossen, daß Gregor ein Lehnsverhältnis des deutschen Reiches zu Staaten, die von altersher der Herrschaft desselben unterstanden und nun von ihm als Lehensträger S. Petri angenommen waren, weiterhin zulassen wollte, und zwar in der üblichen Form einer zu zweit berechteten Lehnsherrschaft. Denn in dem Lehnseide des Fürsten Richard von Capua an Gregor heißt es[1]): Regi vero Heinrico, cum a te admonitus fuero vel a tuis successoribus, jurabo fidelitatem, salva tamen fidelitate sanctae Romanae ecclesiae. Aber bei dem Mangel an weiteren Zeugnissen, namentlich prinzipiellen Charakters, erscheint es doch sehr fraglich, ob der Papst derartigen Verhältnissen allgemeiner in seinem System Raum geben wollte, oder ob es nur ein Ausnahmefall war, den er mit Rücksicht auf die damaligen speziellen Umstände zuließ. Jedenfalls sollte der König und Kaiser ja auch Lehnsträger S. Petri sein[2]), die Herrscher seiner Vasallenstaaten wären also eigentlich Aftervasallen geworden, und eine solche, nur mittelbare Lehnsabhängigkeit entsprach, wie wir gesehen haben[3]), nicht dem Prinzip des Papstes.

Eine höchst verhängnisvolle Folge davon, daß das Lehnsverhältnis der Idee der „Libertas ecclesiae" und dem päpstlichen Primat unterstellt wurde, ist noch hervorzuheben. Bekanntlich entband Gregor in dem Bannspruch 1076 „alle Christen von dem Bande des Eides, den sie König Heinrich geleistet haben oder leisten werden", und in dem Bannspruch 1080 mit der besonderen Bezeichnung der Eide als geleistet oder zu leisten „de dominatione regni". Damit zerriß er die ganze Kette der Lehnseide, die allmählich an Stelle der Untertaneneide das mittelalterliche Staatswesen zusammenhielten, und machte die Regierung des Verfemten unmöglich[4]). Er tat es, weil Heinrich sich ihm durch seine „superbia, inobedientia, falsitas" als Rex iniquus erwiesen hatte. Daß aber einem solchen gegenüber überall und immer der Lehnseid nicht verpflichtend sein dürfe, insofern daraufhin etwas wider „Gottes Gebot" verlangt wird — es handelte sich in diesem Falle um Unterstützung des simonistisch vom König Philipp eingesetzten Bischofs von Terouanne und um die „Freiheit" dieser Kirche —, das hat Gregor in Briefen an den Grafen Robert von Flandern ausdrücklichst ausgesprochen. Er schrieb da[5]): Perniciosius est, illum per quem juratur quam cui juratur

1) Jaffé l. c. S. 37.

2) Vgl. die vorhin Note 5 angeführte Stelle Jaffé S. 464, 1 f. und in Note 6 besonders die Stelle Jaffé 22, wo unter der condigna forma suscipiendi imperii offenbar die Form der Lehnsübernahme gemeint ist.

3) Oben S. 216.

4) Das haben während des Thronstreites die Sachsen, die Anhänger Gregors, diesem sehr drastisch vorgerückt, um ihn zu endlicher Entscheidung zu drängen, siehe Bruno's Liber de bello Saxonico Kap. 114: quomodo enim regnare potest, cui nullus (statt nemo) amodo fidelitatem ex debito servat? usw.

5) Jaffé l. c. S. 567.

et Deum quam hominem offendere, und[1]): Noverit ergo prudentia tua, fidelitatem terreno domino tunc non recte servari, cum coelestis Domini et Creatoris gratia per illam probatur offendi usw. So erstreckte er das Prinzip der wahren christlichen Obedientia im Zusammenhang mit der Libertas wahrhaft christlicher Herrschaft, die der Papst vertritt und schützt, auf die Beurteilung und Geltung der Lehnseide, des vasallitischen Gehorsams, und machte diese vom Gutachten des päpstlichen Stuhles abhängig. Es ist im Grunde der Gedanke, der uns in der Form geläufig ist, daß Eide unsittlichen Inhalts nicht gültig sind; aber man sieht wohl, welche Folgen daraus entstehen, indem sich der entsprechende Gedanke des augustinischen Systems, daß der unchristlichen Obrigkeit nicht zu gehorchen ist sofern sie Sündhaftes verlangt[2]), mit dem Prinzip des Primats Petri und dessen höchster Entscheidung über die Qualität der Obrigkeit sowie deren Forderungen organisch verbindet. Ganz auf dem Boden dieser systematischen Anschauungen steht es auch, wenn Innocenz III.[3]) und nach ihm die Kanonisten zur Zeit des Bonifaz VIII. und er selbst[4]) die Gerichtsgewalt des Papstes über das Regnum „ratione peccati" beanspruchen und begründen.

Die Ausschaltung des weltlichen Regimentes zugunsten einer unmittelbaren Herrschaft des Papstes, etwa wie im Kirchenstaat, lag Gregor nach allem Gesagten fern, ebenso fern wie auf dem Gebiete der kirchlichen Hierarchie die Beseitigung der Stufenfolge, die er in dem vorhin S. 208 angeführten Briefe als gottgewollte Ordnung hinstellte. Es entsprach das überhaupt nicht den Grundanschauungen, die wir verfolgt haben.

Auch Innocenz III. hat das nicht gemeint und gewollt. Die Äußerungen, die Hauck[5]) für solche Meinung und Absicht anführt, besagen das durchaus nicht. An der Hauptstelle in einem Schreiben an den Erzbischof von Ravenna nebst Suffraganen[6]) spricht Innocenz von Gebieten, die er dem Kirchenstaat vindiziert, den Exarchat, die Mark Ancona, Tuscien, und er empfiehlt den Adressaten die volle Wiederherstellung der päpstlichen Herrschaft in deren Gebiet durch den Hinweis auf den freiheitlichen Charakter päpstlicher Herrschaft, ganz im Sinne Gregors VII., indem er sagt: Nusquam melius ecclesiasticae consulitur libertati quam ubi ecclesia Romana tam in temporalibus quam spiritualibus plenam obtinet potestatem, und indem er ihnen die „Immunität" ihrer Kirchen demgemäß in Aussicht stellt. Man sieht, der einleitende Satz hat keine allgemeine programmatische Bedeutung, sondern dient nur als einleitendes Motiv (Arenga) für den vorliegenden Fall,

1) Ibidem S. 568. 2) Siehe oben S. 39.

3) Vgl. Hauck in der weiterhin angeführten Schrift S. 43 mit Note 3.

4) Vgl. weiterhin S. 229.

5) Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft, 1904, S. 41, und Kirchengeschichte Deutschlands, 3./4. Aufl. Band 4, 1913, S. 714ff., speziell S. 716.

6) Registrum Innocentii III. ep. 27 bei Migne, Patrologiae cursus completus, series Latina Tom. 214 Col. 21.

was schon die Beschränkung auf „ecclesiastica libertas“ (gleichbedeutend mit der in Aussicht gestellten „immunitas“) zeigt.

In den Briefen Innocenz' an König Johann von England[1]) handelt es sich um die päpstliche Lehnsherrschaft, der sich der König ergeben hat, und diese steht eben nicht auf einer Linie mit der herkömmlichen Herrschaft im Kirchenstaat, wo der Papst unmittelbar regiert, mag er auch einzelne Teile gelegentlich zu Lehen geben. Der Ausdruck „regna tua ... Deo et sanctis apostolis ejus Petro et Paulo sanctaeque Romanae ecclesiae nobisque ac successoribus nostris in jus et proprietatem sub anno mille marcharum censu offerens concessisti“, den Innocenz da gebraucht, bedeutet keineswegs eine wirkliche Eigentumsübertragung, sondern nur jene Art des Obereigentums, die von der Tradierung der Klöster in jus et proprietatem ecclesiae Romanae und S. Petri her geläufig war[2]) und in weltlichen Verhältnissen die Form des lehnsmäßigen Obereigentums annahm, hier wie dort mit dem üblichen Anerkennungszins, beides im Sinne Gregors VII., wie dargelegt. Gerade hier zeigt die einleitende Motivierung, daß Innocenz ebensowenig wie Gregor das weltliche Regnum ausschalten will, sondern ihm seine göttliche Mission, nur in Unterordnung unter Leitung des Papstes, wahrt: Rex regum et dominus dominantium Jesus Christus, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedek[3]), ita regnum et sacerdotium in ecclesia stabilivit, ut sacerdotale sit regnum et sacerdotium sit regale, und weiterhin: ut in unam vicarii Christi personam quasi corpus et anima regnum et sacerdotium uniantur ad magnum utriusque commodum et augmentum[4]). Man sieht, es ist entfernt keine Rede weder von einem sündigen Charakter des Regnum noch von dessen Beseitigung, ebensowenig etwa, wie bei den Klöstern in jure et proprietate ecclesiae Romanae von Beseitigung der Äbte die Rede sein konnte.

So entschieden auch Gregor VII. seine Ansprüche aus dem allgemeinen Prinzip der Libertas ecclesiae ableitete und gelegentlich, wie wir sahen, im einzelnen Falle Ungarn gegenüber unmittelbar darauf begründete, so hat er sich doch, wenn er sie praktisch geltend machte, meist auf besondere Rechtstitel berufen, die freilich vielfach recht anfechtbar erscheinen[5]). Die Päpste pflegten das überhaupt zu tun, da sie bei den Beteiligten nicht immer und von vorneherein auf das Verständnis und die bereitwillige Aufnahme der idealen Gesichtspunkte rechnen konnten. Es ist aber doch von größter Wichtigkeit für das Verständnis päpstlicher Politik, sie im Hinblick auf jene Gesichtspunkte zu betrachten. Mögen auch die idealen Gesichtspunkte im Laufe der Zeit und bei einzelnen Persönlichkeiten vor den realpolitischen zurücktreten[6]), so ist das ja nur eine in historischen Entwicke-

1) Registrum l. c. Tomus 216 Col. 881 und 923 f.

2) Vgl. oben S. 200 f.

3) Vgl. oben S. 117 und 151 f.

4) L. c. Col. 923 und 924.

5) Vgl. Lange l. c. S. 49 f.; das Verfahren gegenüber den einzelnen Staaten: S. 50 ff., auch Ungarn gegenüber bei anderer Gelegenheit siehe ebenda S. 52.

6) Wie unmittelbar aber politisch so wirksame Päpste, wie Alexander III., Innocenz III., aus den augustinischen Ideen sprachen und

lungen gewöhnliche Erscheinung, insofern die Ideen, nachdem sie praktische Gestalt gefunden haben, ihre ursprüngliche, unmittelbar wirkende Triebkraft mehr oder weniger einbüßen; ihre fundamentale Bedeutung für die historische Erkenntnis verlieren sie dadurch aber keineswegs.

Wir sind nun in der Lage — und nur dazu waren die zum Teil weit ausgreifenden Ausführungen über die Entwickelung des Papsttums bestimmt, aber auch nötig —, die Rezeption der Augustinisch-gregorianischen Ideen über das Verhältnis von Regnum und Sacerdotium und deren Ausgestaltung von Seiten der päpstlichen Primatidee zu überblicken. Mit Gregor VII. hat diese Kombination ihre wesentliche Ausbildung erreicht und zeigt sich als das großartigste und tiefsinnigste System menschlicher Ordnungen, das wohl jemals erdacht und zum Teil verwirklicht worden ist: Gottes heiliger Wille, durch den Auftrag Christi an Petrus und von diesem an den Inhaber des römischen Stuhles übertragen und mystisch unmittelbar fortwirkend, leitet väterlich die christliche Welt und wird von dem Papste ausgeführt kraft des lehramtlichen Primats über alle Gläubigen, kraft des kirchenregimentlichen über deren religiössittliche Haltung und über die rechte Ordnung des Klerus, kraft des politischen Primats in Gestalt der Oberlehnsherrschaft über die Staaten. Das ist die Herrschaft in Pax und Justitia, wie sie nach dem Ideal Augustins in der Civitas Dei hienieden sein soll, die Herrschaft des „justus pastor", die dienen will, nicht herrschen, „non praeesse sed prodesse vult", die nicht die von Gott gegebene Ordnung der verschiedenen Ämter in ihrer Abstufung beseitigt und unterdrückt, sondern mit ihr Hand in Hand einträchtig in demselben Geiste waltet. Namentlich das Letztere hat Gregor — dies ist besonders zu bemerken — systematisch ausgeführt in einem Schreiben vom Jahre 1079, wo er sagt[1]): Hinc etenim pax et caritas mutua se vice complectuntur, et manet firma concordia in alterna et Deo placita dilectione sinceritas, quia igitur unumquodque tunc salubriter completur officium, cum fuerit unus, ad quem possit recurri, praepositus. Das sagt er bezüglich der hierarchischen Amtsordnung des Klerus; nicht anders faßt er seine Stellung zum Fürstenamt, wie er es besonders ähnlich 1080 in dem Schreiben an den König von England ausgedrückt hat[2]): Gott habe vorgesehen, ne creatura . . . in erronea et mortifera traheretur pericula, ut apostolica et regia dignitate

---

handelten, zeigen die Dissertationen von A. Karge, Die Gesinnung und die Maßnahmen Alexanders III. gegen Friedrich I. Barbarossa, Greifswald 1914, besonders S. 9f., 27f., 50ff., und von Joh. Fiebach, Die Augustinischen Anschauungen Papst Innocenz' III. usw., Greifswald 1914, besonders S. 50ff.

1) Jaffé l. c. S. 373, 1ff.

2) Ibidem S. 419.

per diversa regeretur officia; qua tamen majoritatis et minoritatis distantia religio sic se movet christiana, ut cura et dispensatione apostolica dignitas post Deum gubernetur regia. Das ist also auf weltlichem wie geistlichem Gebiete die Herrschaft, der sich auch die Obrigkeit selbst, einschließlich der höchsten päpstlichen, mit den Untergebenen in freier Hingebung wie die Kinder im Verhältnis zum Vater unterordnet, die Herrschaft, die sich und sie schützt vor den Anfechtungen des Bösen, und die sich auszubreiten hat im Kampfe gegen den Bösen und seine Söhne, die Ungläubigen, über die ganze Erde. In der letzteren Hinsicht ist bemerkenswert, daß Gregor es, wie erwähnt, für seine Aufgabe hielt, den Kampf gegen die Ungläubigen im Orient aufzunehmen und nach dem heiligen Grabe Christi zu ziehen, womit er sich die Rolle zuschrieb, die nach den Sibyllinischen Prophetien dem Kaiser zukommen sollte, und womit er zuerst den Gedanken der Kreuzzüge aussprach. Es ist ferner bemerkenswert, daß er in demselben Schreiben[1]) als ein hinzukommendes Motiv angibt, die Union mit der byzantinischen Kirche, die seit Leo IX. zerrissen war, wiederherstellen zu wollen, d. h. natürlich in seinem Sinne zugleich die gebührende Unterordnung jener Kirche unter den römischen Primat. So verbindet sich auch an diesem Punkte die traditionelle päpstliche Primatidee mit den allgemeinen Ideen der augustinischen Civitas Dei auf Erden nebst dem Einschlag eschatologischer Gedanken, die wir gerade auch bei Gregor gefunden haben[2]).

Dem Regnum blieb allerdings im Prinzip noch die unmittelbar göttliche Mission seines Amtes gewahrt, aber die Idee von der Vorzüglichkeit des Sacerdotiums hatte sich nun schon zur Folgerung politischer Oberherrschaft entwickelt, und die innere Logik der Entwickelung drängte zu einer entsprechenden Bestimmung des Grundverhältnisses der beiden Gewalten zueinander.

Wir sehen demgemäß, wie nun der Gedanke von der Unterordnung des Regnums, namentlich seit Innocenz III., immer schärfer angezogen wird, bis Bonifaz VIII. ihn dogmatisch formuliert.

In seinem großen Werke „Das deutsche Genossenschaftsrecht" hat Otto Gierke die verschiedenen Deduktionen dardargelegt[3]), mit denen die aufkommende kanonistische Gelehrsamkeit oft höchst spitzfindig diese Entwickelung für und wider begleitete; auf diese Literargeschichte habe ich nicht einzugehen; nur einige Momente sind in den allgemeinen Zusammenhängen, die uns hier angehen, zu erörtern.

---

1) Jaffé l. c. S. 145. 2) Vgl. oben S. 211.

3) In Band III 1881 besonders S. 518ff. Vgl. u. a. auch A. Hauck, Der Gedanke der päpstlichen Weltherrschaft l. c. (oben S. 221) S. 31ff.

Das Gleichnis von den zwei Schwertern spielt dabei eine besondere Rolle und gibt Veranlassung, die Bedeutung der Gleichnisse vom Verhältnis des Regnum und Sacerdotium überhaupt in Kürze zu betrachten und bewerten.

Man darf den Gleichnissen, durch die jenes Verhältnis von altersher verschiedentlich illustriert worden ist[1]), nicht, wie es oft geschieht, einen wesentlichen Anteil an der Entwickelung der Grundanschauungen zuschreiben und in diesem Sinne ihren Wert überschätzen. Es sind eben Illustrationen, welche die Grundideen veranschaulichend begleiten und unterstützen, aber nicht genetisch fördern oder gar mit hervorrufen. Das gilt selbst von dem Gleichnis der zwei Schwerter[2]) trotz seiner Berühmtheit. Es hat wohl im ganzen und auf die Dauer vorwiegend dazu gedient, die Doppelherrschaft des Apostelfürsten und seines Stellvertreters des Papstes in Regnum und Sacerdotium zu demonstrieren, indem man geltend machte, daß Petrus nach Lukas 22, 38 mit Gutheißung des Herrn im Besitze beider war und daß dieser Besitz von ihm auf seinen Stellvertreter übergegangen sei[3]). Aber es ist oft genug und sogar zuerst von königlicher Seite vorgebracht worden[4]), um gerade die Ebenbürtigkeit der beiden

1) Die üblichsten sind: Seele und Leib, Sonne und Mond, Himmel und Erde, Haupt und Glieder, die zwei Augen, Gold und Blei, die zwei Schwerter. Jedes dieser Gleichnisse hat seine eigene Geschichte, die z. T. sehr weit zurückgeht (siehe z. B. oben S. 154 Note 2) und noch nicht gleichmäßig verfolgt ist. Vgl. Gierke l. c. S. 112 Note 4, 547ff., und die hier bei mir folgende Anmerkung.

2) Vgl. die ausführliche, treffliche Darlegung von Ed. Eichmann, Acht und Bann im Reichsrecht des Mittelalters, 1909, S. 27—55; Gierke l. c. Seite 525 Note 17 ex., 526f. Note 20, 528 Note 22, 538 Note 45; G. Phillips, Kirchenrecht, 3. Aufl. 1857, Bd. 3 S. 507, 636ff.; A. Hauck l. c. S. 21f., 24, 35, 44 Note 3. — Die Schriften von Friedrich Freiherrn von Bernhard, Die zwei Schwerter Gottes auf Erden, vaterländische Betrachtungen, Erlangen 1847, und von F. J. Moulart, Kirche und Staat oder die beiden Gewalten usw., übersetzt von Herm. Houben, Mainz 1881, enthalten gar nichts für das vorliegende Thema in Betracht kommendes, wie die Titel vermuten lassen könnten.

3) Auch die Stellen bei Matth. 26, 52 und Joh. 18, 11 wurden mit herangezogen. — Die Übergabe des Schwertes bei der Insignienerteilung gelegentlich der Kaiserkrönung wurde damit in Verbindung gebracht, siehe Eichmann l. c. S. 10, nachdrücklich namentlich von Innocenz IV. in dem Schreiben vom Jahre 1245 bei Ed. Winkelmann, Acta imperii inedita, 1885, Bd. 2 S. 698, 40ff., von dem es in die kanonistische Literatur überging, so in die oben S. 179 angeführte Determinatio compendiosa l. c. S. 17, 30ff.

4) Ausgeführt wohl zuerst in dem weiterhin angeführten Einladungsschreiben Heinrichs IV. zur Reichsversammlung im Jahre 1076, andeutungsweise schon früher, vgl. Ed. Eichmann l. c. S. 10, 39. — Man muß übrigens in Betracht ziehen, daß schon vor der Beziehung auf die Bibelstellen das Schwert als Symbol der Herrschermacht vorkommt, sogar auch das doppelte Schwert als Symbol der beiden christlichen Autori-

Gewalten geltend zu machen, vereinzelt sogar in dem Sinne, daß dem Könige beide Schwerter zustünden[1]). Man ersieht aus dieser gegenteiligen Anwendung des Gleichnisses ohne weiteres, daß es je von der vertretenen Grundanschauung aus bestimmt wird, also diese selber in ihrer Ausbildung nicht hat bestimmen können.

Nicht anders steht es mit der Bedeutung der Konstantinischen Schenkung: auch sie ist in entgegengesetztem Sinne und in den verschiedensten Deduktionen, öfter in Verbindung mit den Schwerter-Theorien[2]), verwertet worden, wesentlich seit dem Investiturstreit[3]).

Und wie von altersher[4]), hat man sich immer auf die Könige und Priester des Alten Testamentes, besonders Melchisedek, auf das Verhältnis von Levi und Juda, auf die gottgefälligen christlichen Kaiser in diesem oder jenem Sinne berufen.

Alle diese Momente sind in dem Kampfe zwischen Regnum und Sacerdotium seit dem 11. Jahrhundert in zunehmender Differenzierung als Waffen verwendet worden, aber die Grundanschauungen bestanden und entwickelten sich aus den eigenen Wurzeln; um sie handelte es sich in dem Kampfe. Das hat schon gleich am Beginne des Streites König Heinrich IV. auf's Schärfste erkannt und ausgesprochen, als er im Jahre 1076 zu der Reichsversammlung gegen Gregor aufforderte. Es heißt da von Gregor und seinen Ansprüchen[5]): Regnum et sacerdotium Deo nesciente sibi usurpavit, in quo piam Dei ordinationem contempsit, quae non in uno sed in duobus duo, id est regnum et sacerdotium, principaliter consistere voluit, sicut ipse dominus Salvator in passione sua de duorum gladiorum sufficientia typice intelligi innuit, cui cum diceretur „Domine, ecce duo gladii hic", respondit „satis est", significans hac sufficienti dualitate spiri-

---

täten in einem Schreiben Papst Leos IV. an den Kaiser vom Jahre 680, wo es heißt (in der Übersetzung bei Mansi, Sacrorum concil. collectio etc., Bd. XI Col. 730 B C): Synodali igitur sententia et imperialis edicti censura tamquam ancipiti Spiritus gladio . . .

1) Vgl. Eichmann l. c. S. 43.

2) Vgl. Eichmann l. c. S. 51 f.

3) Vgl. H. Böhmer in der Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche, 1902, Bd. 11 S. 3f.; J. B. Sägmüller, Die konstant. Schenkung im Investiturstreit (Tübinger theologische Quartalsschrift 1902, Bd. 84 S. 89—110); derselbe, Die Kirche als Imperium Romanum, ebenda 1898, Bd. 80 S. 76f.; Gierke l. c. S. 621f. Note 283; R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (kirchenrechtl. Abhandlungen, herausg. von U. Stutz, 1903, Heft 6—8) S. 92f., 134, 148, 162, 244ff., 268; Ed. Eichmann l. c. S. 42, 51; A. Hauck l. c. S. 34f., 42, 44f. Note 4.

4) Siehe oben S. 153ff., 173, 191, 122, 48.

5) Mon. Germ. Legum sectio IV Constitutiones et acta publica imperatorum et regum Tom. I 112, 34ff.

tualem et carnalem gladium in ecclesia[1]) esse gerendum, quibus omne nocivum foret amputandum, videlicet sacerdotali ad obedientiam regis[2]) post Deum, regali vero gladio ad expugnandos inimicos Christi exterius et ad obedientiam sacerdotii interius omnes homines docens fore constringendos, ut ita de alio in alium caritate tenderetur, dum nec sacerdotii regnum nec sacerdotium regni honore privaretur. Ungeachtet dieses energischen Widerspruches und so mancher anderer von seiten des Königtums setzte sich doch die letzte Konsequenz des Gedankens durch, der den Grundanschauungen inhärent war[3]) und von dem Königtum selber nicht geleugnet, sondern innerlichst anerkannt und geglaubt wurde: der Gedanke von der Vorzüglichkeit des Sacerdotiums, den wir in seiner Entwickelung verfolgt haben.

In dem Zusammenhang dieser Entwickelung sind die Anschauungen und Äußerungen Bonifaz' VIII. aufzufassen, nicht isoliert, als wären es persönliche Überhebungen, die etwa in seinen berühmten Bullen zu spontanem Ausdruck kommen, letzteres um so weniger, als neuerdings, namentlich von Richard Scholz, nachgewiesen ist[4]), daß die Ansichten des Papstes bis zu wörtlichen Übereinstimmungen mit denen hervorragender Kanonisten seiner Zeit zusammengehen und in deren Traktaten auf breiter Basis ausgeführt sind.

So finden wir hier zunächst das alte Gedankengut der ganzen Tradition: die Einheit der Ecclesia Dei mit ihrem Haupte Christus, dem rex et sacerdos, und in ihr die zwei von Gott gewollten Gewalten, die jede in ihrer Weise für das Gottesreich hienieden wirken[5]). Aber — und hiermit wird über die ganze Tradition von Gelasius her prinzipiell und systematisch hinausgegangen — beide Gewalten sind vom Herrn durch Petrus dem Papste als Haupt der Kirche verliehen: die Gewalt des Sacerdotiums, um von dem Papst kraft seines absoluten Primats selbst ausgeübt zu werden, die des Regnum, um von ihm dem Königtum zur Ausübung überwiesen zu werden. Die Amtsbefugnis der weltlichen Macht ist also von der geistlichen abgeleitet und ist nach deren Weisung zu handhaben, ihr Amt ist ihr nicht unmittelbar vom Herrn neben dem geistlichen Amt bei seinem Scheiden zugeteilt, wie es die von den Päpsten noch immer nicht, auch seit Gregor VII. nicht ganz aufgegebene und vom Königtum weiter festgehaltene Theorie des Gelasius formuliert hatte. Nur ein

---

1) Man bemerke auch hier, wie entfernt nicht von „Trennung des Staates von der Kirche" die Rede ist; wie immer sind beide in der einen Ecclesia vereint.

2) Es ist Genetivus objectivus: Gehorsam gegen den König, ebenso wie es nachher Gehorsam gegen das Sacerdotium heißt.

3) Das hebt Eichmann l. c. S. 36f. auch hervor.

4) In der S. 226 angeführten Schrift S. 124ff.

5) Vgl. oben S. 223.

Haupt gibt es, wie Bonifaz in der Bulle „Unam sanctam“ sagt[1]): Unum caput, non duo capita quasi monstrum, Christus scilicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor, und ebenso, etwas schärfer zugespitzt, in dem Schreiben „Ausculta fili“[2]): Hujus profecto sponsae (scil. ecclesiae) Romanus pontifex caput existit nec habet plura capita monstruose.

Wie fern es dabei dem mittelalterlichen Geiste liegt, den Staat von der Kirche „trennen“ zu wollen, ihn als sündiges Prinzip zu denken, zeigt sich vielleicht am Deutlichsten gerade angesichts dieser hochgespannten Herrschaftsansprüche von seiten des Sacerdotiums. Am Schlusse der genannten Bulle sagt Bonifaz: Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum esse judicamus, quia testante Moyse non in principiis sed in principio coelum Deus creavit et terram. Der Papst weist damit tiefhin auf den Urgrund der christlichen Anschauung über das Verhältnis von Kirche und Staat: die einheitlich gottgewollte Wesenheit und Aufgabe beider kraft der einheitlich göttlichen Natur der Schöpfung überhaupt, jenen Gedanken, den Augustinus gerade auch im Gegensatz zum Manichaeismus so lebhaft betont hat[3]). Ja, man gibt jetzt dem Gedanken noch stärkere Geltung als Augustinus, indem man dem vorchristlichen heidnischen Staat nicht nur, wie dieser, einen gewissen, schwachen Anteil an der Güte aller Schöpfung zuspricht, der selbst dem Bösen nicht fehlt[4]), ihn aber im Ganzen doch als Teufelsstaat betrachtet und scharf vom Gottesstaat scheidet, sondern ihn als Vorstufe des christlichen Staates anerkennt, nur unterschieden von letzterem so, daß ersterer durch Vermittelung der Natur, dieser unmittelbar von Gott ist; auf solcher Vorstufe bleibt auch der christliche Staat, das Regnum, wenn er nicht durch die unmittelbar göttliche Gewalt des Sacerdotiums in Person des Stellvertreters des Herrn inspiriert, geleitet, geheiligt wird. Diese Wendung der Staatstheorie, die in dem Kreise des Bonifaz ausführlich formuliert ist[5]), erscheint ungemein bemerkenswert. Es ist damit das Naturrecht im Geiste des Cicero und des Aristoteles, das damals von Einfluß zu werden begonnen hatte, maßgebender und mehr in seinem eigentlichen Sinne als bei Augustinus[6]) in das kirchliche System

1) Bei C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums usw., 3. Aufl., 1911, S. 163, 11ff.

2) Annales ecclesiastici continuati ab O. Raynaldo, 1692. Tom. XIV S. 558 Col. 2.

3) Vgl. oben S. 26. 4) Vgl. oben S. 25, 120.

5) Besonders von Jakob von Viterbo in dem einflußreichen Traktat De regimine Christiano, 1302, siehe R. Scholz l. c. S. 134ff., speziell S. 144, H. Finke, Aus den Tagen Bonifaz VIII. (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen), 1902, S. 165.

6) Siehe oben S. 120 Note 1.

aufgenommen, und es ist so diesem Prinzip, das gegen die mittelalterliche Staatslehre gekehrt werden konnte und schon gekehrt wurde, ja sie später stürzen sollte[1]), zwar die Spitze abgebrochen, aber doch zugleich das Tor geöffnet.

Durch Bonifaz ist nun die Lehre von den zwei Gewalten auf die letzte Höhe unbedingter Einheit beider in der Hand des einen geistlichen Hauptes geführt, dem die weltliche Gewalt allseitig untergeordnet ist. Die politische Form dieser Unterordnung ist und bleibt die von Gregor VII. geprägte der Oberlehnsherrschaft des Stellvertreters Petri.

Wie meist die Päpste[2]), hat sich auch Bonifaz nicht begnügt, die Rechte des römischen Stuhles aus den transzendentalen Prinzipien abzuleiten, sondern er hat verschiedene Argumente für diese im einzelnen geltend gemacht, die meist nicht neu sind: Vor allem und im allgemeinsten die Geltung der päpstlichen Potestas jurisdictionis über alle Christen, also auch über die Herrscher, wenn sie von den Wegen Gottes abirren[3]), worüber die Geistlichkeit und an ihrer Spitze der Papst zu entscheiden hat. Ferner die Weihe und den Empfang der weltlichen Amtsgewalt aus geistlicher Hand, speziell die der kaiserlichen durch den Papst selbst. Sogar die Zehntpflicht führt er an, und die Kanonisten seiner Umgebung, aus deren Traktaten er seine Argumente z. T. mit wörtlicher Anlehnung entnimmt, führen diese, wie andere, weiter aus[4]).

Das Königtum konnte den Prinzipien im allgemeinen nur immer wieder, wie es Heinrich IV. getan[5]), die alte Theorie von der Gleichordnung beider Gewalten entgegenhalten, aber es war dabei stets, wie von vorne herein[6]), in fundamentalem Nachteil: es hatte die logische Konsequenz der Idee gegen sich, der Idee von der Vorzüglichkeit des Sacerdotiums und der göttlichen Mission des Papsttums durch Petrus, die mit der Grundanschauung von Gelasius her gegeben war und von ihm selbst unbedingt anerkannt wurde. Nur deren Folgerungen suchte es sich zu entziehen. Und die Stütze, die es zeitweilig an dem Episkopat fand, der die Schranken der Metropolitanverfassung gegen Eingriffe der päpstlichen Potestas jurisdictionis verteidigen wollte, gab schließlich stets wieder nach, weil dieser ebenso grundsätzlich den Primat des römischen Bischofs anerkannte[7]).

---

1) Vgl. weiter unten S. 231.

2) Vgl. oben S. 222.

3) Nach der damals üblichen Formel: „ratione peccati“ (in der Bulle „Unam sanctam“ Mirbt l. c. S. 163, 25ff. „si bona non fuerit“), vgl. H. Finke l. c. S. 156f., W. Drumann, Geschichte Bonifacius des Achten, 1852, S. 262f., sachlich durchaus nichts Neues: vgl. S. 220f.

4) Vgl. Scholz l. c. S. 124ff., 137, 144f.; Finke l. c. 159ff.

5) Siehe oben S. 226.

6) Vgl. oben S. 152, 156.

7) Vgl. oben S. 199f.

Immer auch war der Prinzipienkampf zugleich ein Kampf der politischen Macht, und hier erscheint das Papsttum ebenfalls im Vorteil, da es stets auf Seiten der Mächte stand, die sich mit ihm von weltlichem Imperialismus oder Royalismus emanzipieren wollten, der Fürsten, der Städte in Oberitalien, der Lehnskönige des deutschen Reiches[1]), der Normannen in Unteritalien, später der Franzosen, kurz der emporstrebenden Mächte, wie es einst die Franken waren.

Aber selbst, wenn man das Prinzip der päpstlichen Herrschaft hinnahm, fragte es sich immer noch wieder um die Grenzen der praktischen Befugnisse beiderseits, und um diese kämpften die beiden Mächte auch weiterhin, im einzelnen. Wir haben auf diese Einzelmomente, die den Gegenstand der Staats- und der Kirchengeschichte bilden, hier nicht einzugehen[2]), denn es handelt sich dabei um Folgerungen, Nutzanwendungen der allgemeinen Anschauungen, und allein mit letzteren haben wir es hier zu tun. Nur auf die Zusammenhänge der wichtigsten Momente mit den Prinzipien möchte ich hinweisen. Ich habe oben[3]) bereits erwähnt, wie das Moment der Salbung konstitutive Bedeutung erlangte, und daß die dem Konsekrator bei der Ordination der Bischöfe zustehende Prüfung analog zur Begründung päpstlicher Beteiligung an der Einsetzung des deutschen Königs als zukünftigen Kaisers diente[4]). Trotz aller Berufung auf die Selbständigkeit des Wahl- und Erbrechts seitens der Königlichen setzte das Papsttum die Prüfung, Konfirmation, Approbation, Entscheidung zwistiger Wahlen, eventuell Absetzung durch[5]) und bestritt jene Selbständigkeit prinzipiell im allgemeinsten, indem es die Weltherrschaft Petri und seines Stellvertreters geltend machte und die päpstliche Lehnshoheit daraus ableitete, wie seit Gregor VII.[6]), oder es bestritt sie, wie späterhin, auf Grund der Translationstheorie, wonach die Herrschaft

1) Ein charakteristisches Beispiel ist oben S. 216 angeführt.

2) Wie auch früher nicht, vgl. oben S. 160/61. Die Literatur siehe neuestens trefflich bei J. B. Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, 3. Aufl. 1914, Bd. 1 S. 58ff.; im Handbuch der Kirchengeschichte, herausg. von G. Krüger, 1912, Bd. 2; viel Einschlagendes, besonders auch von ausländischer Literatur, in dem reichen Verzeichnis in F. Kern's oft angeführtem Buche, 1914, S. Xff., für Deutschland natürlich bei Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der deutschen Gedichte, achte Aufl. 1912, herausg. von P. Herre.

3) S. 192f.

4) Entsprechend die Landesgeistlichkeit bei der Erhebung der Könige, vgl. außer den oben S. 187 angeführten Schriften M. Buchner, Grundlagen der Beziehungen von Landeskirche und Thronfolge im Mittelalter, in der oben S. 187 Note 8 angeführten Festschrift S. 234 bis 252. — Die Beschränkung auf das Kaisertum bei Innocenz IV. s. Winkelmann, Acta imperii inedita 1885, S. 699, 17ff.

5) Vgl. die Literatur bei Sägmüller l. c. S. 61 Note 1.

6) Siehe oben S. 216ff.

im Occident durch den Papst von den Griechen auf die Franken, von letzteren auf die Deutschen übertragen sein sollte und damit das Wahlrecht den Fürsten, zuletzt speziell den Kurfürsten vom Papste als Inhaber der Herrschergewalt gegeben worden sei[1]); die Konstantinische Schenkung und das Gleichnis von den zwei Schwertern[2]) wurde dabei gerne mitverwendet. Das ganze Gebiet der königlichen Kirchenhoheit und Gerichtsbarkeit wurde im allgemeinen von dem Prinzip der Libertas ecclesiae aus, im einzelnen von den Befugnissen der päpstlichen Potestas jurisdictionis aus bestritten und eingeengt, die Zensur der Könige selber kraft der Sakramental- und Strafgewalt des Klerus, in erster Linie des Papstes über alle Laien in Anspruch genommen.

Auch in der Verteidigung aller dieser einzelnen Positionen hatte das Königtum fast überall die Petitio principii gegen sich, und es war zudem durchweg im Nachteil, weil es sich fast auf allen Punkten in der Defensive befand und weil man nicht genügende Mittel der Kritik besaß, um die historischen Deduktionen erfolgreich widerlegen zu können. Man stieß dabei auf den empfindlichen Mangel geschriebenen Staatsrechts gegenüber der viel älteren und nie abgerissenen Kontinuität der Kirchenrechtsquellen, und wenn man sich auf die Rechtsquellen Justinians berief, so stand dem gegenüber die Vorzüglichkeit der kirchlichen Gesetzgebung, deren unbedingte Geltung aus dem prinzipiellen Vorzug der geistlichen Gewalt abgeleitet werden konnte. In der Verlegenheit griff man von Seiten der königlichen Partei selbst dazu, die angegriffenen Befugnisse auf Verleihung der Päpste zurückzuführen, wie in den gefälschten Privilegien aus der Zeit des Investiturstreites[3]), und schließlich begnügte man sich, wie zuerst im Wormser Konkordat[4]), wichtigste staatsrechtliche Befugnisse als Konzessionen des Papstes entgegenzunehmen. Das war denn ein wahrer Circulus vitiosus. Erst allmählich kam man dazu, das Recht des Königtums auf eigene Füße, auf die von religiösen Prinzipien unabhängige Basis des Vertrags- und Naturrechts zu stellen[5]) und damit jene Bahn zu eröffnen, die wirklich zur „Trennung von Kirche und Staat“ führte.

So ging und schwankte der große Kampf hin und her durch die Jahrhunderte. Nur zeitweilig gelangte er zum Stillstande

---

1) Vgl. O. Gierke l. c. S. 531, 572, Sägmüller l. c. S. 61; oben bei mir S. 179 Note 2.

2) Siehe oben S. 225.

3) Vgl. meine Abhandlung in den Forschungen zur deutschen Geschichte, 1875, Bd. 15 S. 638.

4) Ego Calixtus episcopus servus servorum Dei tibi dilecto filio Heinrico ... concedo.

5) Vgl. O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht, 1881, Bd. 3 S. 628ff.; R. Scholz l. c. S. 450ff., Edmund E. Stengel, Den Kaiser macht das Heer, 1910, S. 35ff.

auf einer mittleren Linie der Kompromisse, die schon deshalb nicht für die Dauer waren, weil sich die Päpste nur solange an solche Kompromisse, Konkordate gebunden hielten, als diese dem Heil der Kirche zu dienen und nützen schienen[1]). Immer wieder aber suchte man ausgleichende Grenzbestimmungen zwischen den beiden Gewalten, so daß diese den Grundanschauungen entsprechend einträchtig walten möchten in der Civitas Dei als gemeinsame Hüter der „vera pax et justitia." In jenem merkwürdigen Apokalypsekommentar aus dem Jahre 1244, worin zum ersten Male die Offenbarung Johannis als prophetische Vordeutung der ganzen Kirchengeschichte interpretiert ist, wird die Zeit Lothars III. und Innocenz' II. als Höhepunkt der Concordia beider Gewalten in Erfüllung des alten Gelasiuswortes gepriesen, und eine Illustration zu dem Texte zeigt die beiden Häupter der Christenheit nebeneinander auf Thronen sitzend, den Kaiser mit dem Schwerte, den Papst mit dem Bischofsstab, aber der Thron des Papstes ist reicher und kunstvoller ausgeschmückt und versinnbildlicht die Vorzüglichkeit des geistlichen Standes[2]). Das ist das Ideal der Vermittlungspartei, die es wohl immer gegeben hat und die zu Zeiten bestimmend hervorgetreten ist.

Will man den großen Kampf als den zwischen Caesaropapismus und Papstkönigtum bezeichnen, so darf man dabei nicht vergessen, daß er auf der Basis der gemeinsamen Grundanschauung geführt wurde, die wir dargelegt haben. Unterströmungen radikalen Mönchtums, welches alles Weltlich-Staatliche als teuflisch verabscheute, und andererseits häretischer Kreise, welche das Papsttum als unchristlich verwarfen, kamen selten an die Oberfläche und konnten nicht bestimmend sein, solange sie den herrschenden Anschauungen und den realen Verhältnissen widersprachen.

Es ist geläufig genug, diese Gegensätze als das Ferment der mittelalterlichen Geschichte zu betrachten, aber dann muß man die zugrunde liegenden Anschauungen und ihre Terminologie eingehend berücksichtigen, um die Motive des politischen Lebens und die Sprache derer, die davon berichten, der Geschichtsschreiber, so zu verstehen, wie die Zeitgenossen sie einst verstanden.

Vor allem gilt das für den Gedanken der päpstlichen Weltherrschaft. Ich habe mehrfach betont, wie unstatthaft es ist, dieses ganze System und seine Entwickelung als ein Produkt der Herrschsucht zu betrachten, und den Vertretern desselben

---

1) Vgl. meine Schrift „Das Wormser Konkordat und seine Vorurkunden" (Untersuchungen zur Staats- und Rechtsgeschichte, herausg. von O. Gierke, 1906, Heft 81) S. 84ff.

2) Vgl. H. Hintz, Mittelalterliche Geschichtsanschauung und Eschatologie in einem Apokalypsekommentar aus dem 13. Jahrhundert, Diss. Greifswald 1915, S. 77f.

solches Motiv ohne weiteres zuzuschreiben; ich habe vorhin S. 223 besonders dargelegt, ein wie hohes Ideal der Weltregierung die Herrschaft Christi durch seinen Stellvertreter auf Erden kraft der Mission des Apostelfürsten darstellt. Freilich, wer nicht überzeugt ist, daß der Papst in seiner amtlichen Tätigkeit unmittelbar durch die überirdische Macht inspiriert und geleitet wird, kann von vorneherein nicht verkennen, wie gefährlich eine solche ungeheure Fülle von Macht an einer Stelle in der Hand eines Mannes angesichts der menschlichen Schwäche sein muß, und es wird für ihn keiner besonderen Erklärung bedürfen, wenn die historischen Tatsachen uns Epochen und Personen zeigen, die weit hinter den Aufgaben des hohen Amtes zurückbleiben. Diese Tatsachen übersieht auch der orthodoxe Katholik nicht. Rief doch schon ein so frommgläubiger Mann wie Bernhard von Clairvaux seinem früheren Schüler Papst Eugen III. zu: „nullum tibi venenum, nullum gladium plus formido quam libidinem dominandi[1])"; und unsere katholischen Kirchenhistoriker bekennen angesichts solcher Epochen der Papstgeschichte wie der des 10. und 15. Jahrhunderts, daß Gott Versuchungen und Verführungen des Teufels auch an jener höchsten Stelle zugelassen habe, wie denn Petrus selbst ja einmal gestrauchelt sei[2]). Doch wird die Grundanschauung und ihr Ideal davon nicht berührt. Sie aus ihren eigenen Voraussetzungen, unbeirrt durch nationale und konfessionelle Vorurteile, zu erkennen und bewerten, in ihren eigenartigen Äußerungen zu verstehen, das erscheint als wesentliche Aufgabe historischer Interpretation, der wir uns zu widmen haben.

1) De consideratione, liber 5 cap. 1. Vgl. oben S. 44/45.

2) Vgl. die Ausführungen von Ludwig Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgange des Mittelalters, 1895, Bd. 3 S. 475, gelegentlich der Beurteilung des Papstes Alexander VI. Borgia.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Hans von Schubert:

Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter.

Ein Handbuch.

Erster Halbband.

Lex. 8. 1917. M. 12.—.

M. de Wulf:

Geschichte der mittelalterlichen Philosophie

Autorisierte deutsche Übersetzung

von

Dr. R. Eisler.

Lex. 8. 1913. M. 12.50, geb. M. 15.—.

Zu den bisherigen Kataloqpreisen und auch zu allen hier angegebenen Preisen tritt vom 1. Januar 1918 ab ein ***Teuerungszuschlag von 20%*** *(einschließlich des Zuschlages für den vermittelnden Sortimenter). Ausnahmen sind Zeitschriften-Abonnements, nicht aber einzelne Hefte.*

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. Otto Scheel:

Martin Luther.

Vom Katholizismus zur Reformation.

Erster Band.

Auf der Schule und Universität.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Mit 13 Abbildungen.

Lex. 8. 1917. M. 8.50, geb. M. 10.75.

Zweiter Band.

Im Kloster.

Mit 16 Abbildungen.

Erste und zweite Auflage.

Lex. 8. 1917. M. 11.50, geb. M. 13.75.

Karl Müller:

Der Kampf Ludwig des Bayern mit der römischen Kurie.

Ein Beitrag zur kirchlichen Geschichte des 14. Jahrhunderts.

Zwei Bände. 8. 1879/80. Ermäß. Preis M. 6.—.

Kirchengeschichte.

(Grundriß der theologischen Wissenschaften.)

I. Band. 8. 1892. 2. Anastat. Neudruck 1909.
M. 9.50, geb. M. 10.50.

II. Band. I. Halbband. 8. 1902. Anastat. Neudruck 1911.
M. 9.60, geb. M. 10.60.

II. Band. II. Halbband. 8. 1916/1917.
Erschienen sind 4 Lieferungen zu je M. 3.—.

Der Kauf der ersten Lieferung verpflichtet zur Abnahme des ganzen Halbbandes.

Druck von Julius Abel, Greifswald.

267898 HMod
Author Bernheim, Ernst B 5274m
Title Mittelalterliche Zeitanschauungen. Vol.1.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU